رسالة ماجستير تنشر لأول مرة

مسائل الخلافيات

فيما بين الأشاعرة والماتريدية

تأليف العلامة

محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الآزميري

مفتي الدولة العثمانية في القرن الثاني عشر الهجري

(١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م)

دراسة وتحقيق

زينب عبد الحميد الشريف

باحثة دكتوراة في قسم العقيدة والفلسفة

في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة

جامعة الأزهر

تقديم

الأستاذ الدكتور

حسن محمود عبد اللطيف الشافعي

عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

ورئيس اتحاد المجامع اللغوية

يطبع لأول مرة محققا على أربع نسخ خطية

دار الإمام الرازي

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه؛

وبعد:

فأقول: إن تاريخ علم الكلام وازدهار هذا العلم الذي يتولى بيان العقائد الإسلامية وأدلتها العقلية والنقلية ويدفع عنها سهام الخصوم من المخالفين، هذا العلم قد مرَّ بأدوار عديدة، ويغفل المؤرخون عادة عن المرحلة الأخيرة أو إن شئت قبل الأخيرة وهي المرحلة العثمانية، والواقع أن القوم هناك عنو في ظل الخلافة التركية السلجوقية، وكذلك في ظل الخلافات العثمانية عنو بهذا العلم واطلعوا على مؤلفات العلماء وخصوصًا أهل السنة والجماعة، بل إن عنايتهم بمؤلفات الأشاعرة مع انهم أقرب إلى الماتريدية، وذلك لأن الماتريدية تنتمي بنسبٍ صريحٍ إلى الإمام أبي حنيفة النعمان وهم أحناف في الفقه، والمفروض أن يكونوا ماتريدية في العقيدة ولكنهم مع اعتزازهم بهذا النسب كانوا يطلعون على ثمرات عقول العلماء وخصوصا في مصر والعالم العربي، وعندما يكتب علمائهم يقولون إن كتب أهل السنة وفي مقدمتها "أبكار الأفكار" للآمدي- وهو سوري مصري وفي الأصل كردي وتوفي ٦٣١هـ، والكتب الأساسية التي سبقته أو لحقته سواء للإمام الغزالي أو الإمام الرازي أولمن جاؤو بعد ذلك حتى الإمام عضد الدين الإيجي وتلاميذه كانت هذه الكتب أشيع في الدراسة في المدارس العثمانية من كتب الماتريدية أنفسهم، تلك حقيقة هم يقررونها ونحن لا ندعيها عليهم.

الأمر الثاني أنهم لم يكونوا يرددون ما يقول السابقون فحسب، ولكنهم كانوا

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه؛

وبعد:

فأقول: إن تاريخ علم الكلام وازدهار هذا العلم الذي يتولى بيان العقائد الإسلامية وأدلتها العقلية والنقلية ويدفع عنها سهام الخصوم من المخالفين، هذا العلم قد مرَّ بأدوار عديدة، ويغفل المؤرخون عادة عن المرحلة الأخيرة أو إن شئت قبل الأخيرة وهي المرحلة العثمانية، والواقع أن القوم هناك عنو في ظل الخلافة التركية السلجوقية، وكذلك في ظل الخلافات العثمانية عنو بهذا العلم واطلعوا على مؤلفات العلماء وخصوصًا أهل السنة والجماعة، بل إن عنايتهم بمؤلفات الأشاعرة مع انهم أقرب إلى الماتريدية، وذلك لأن الماتريدية تنتمي بنسبٍ صريحٍ إلى الإمام أبي حنيفة النعمان وهم أحناف في الفقه، والمفروض أن يكونوا ماتريدية في العقيدة ولكنهم مع اعتزازهم بهذا النسب كانوا يطلعون على ثمرات عقول العلماء وخصوصا في مصر والعالم العربي، وعندما يكتب علمائهم يقولون إن كتب أهل السنة وفي مقدمتها "أبكار الأفكار" للآمدي- وهو سوري مصري وفي الأصل كردي وتوفي ٦٣١هـ، والكتب الأساسية التي سبقته أو لحقته سواء للإمام الغزالي أو الإمام الرازي أولمن جاؤو بعد ذلك حتى الإمام عضد الدين الإيجي وتلاميذه كانت هذه الكتب أشيع في الدراسة في المدارس العثمانية من كتب الماتريدية أنفسهم، تلك حقيقة هم يقررونها ونحن لا ندعيها عليهم.

الأمر الثاني أنهم لم يكونوا يرددون ما يقول السابقون فحسب، ولكنهم كانوا

يحاولون التطلع إلى بحوث جديدة وخاصة فيما يسمى الآن بالدراسات البينية فلهم عناية خاصة ولهم أكثر من عشرة مؤلفات صدرت في هذا الشأن في العلاقات بين المذاهب الإسلامية المختلفة وبين مذاهب المفكرين بوجهٍ عام، وإن كانوا لسببٍ لا يخفى على القارئ قد عنو بالعلاقة الخاصة وهي أشبه بالتوافق مع خلاف قليل "العلاقة بين الماتريدية والأشاعرة" من أهل السنة والجماعة، ومعلوم أن أهل السنة مصطلح يشمل الأشاعرة والماتريدية وشيوخ الصوفية المعتدلين وفضلاء الحنابلة غير المتشددين أو المائلين الى التجسيم والتشبيه، فهم كانوا يعتزون بأنهم من أهل السنة والجماعة، ويحرصون على بيان العلاقات الحميمة بين هؤلاء العلماء وبالأخص الأشاعرة والماتريدية.

والبحث الذي بين أيدينا والذي نهضت به الباحثة الأستاذة/ **زينب عبد الحميد أحمد طه الشريف** في كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالأزهر الشريف بمدينة القاهرة تحت رعاية اثنين من كبار العلماء الشيخ الأستاذ الدكتور/ **حسن محرم الحويني** الأستاذ المتفرغ بكلية أصول الدين القاهرة، وكذلك الاستاذة الدكتورة/ **ليلى سليمان بكر** أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية البنات الإسلامية والعربية بالقاهرة

وتولت في تحقيق نص من هذه النصوص العشرة التي أشرت إليها وهي دراسة مسائل الخلاف بين المفكري المسلمين وتلك التي بين الأشاعرة والماتريدية بوجهٍ خاص، وهو عمل ضافٍ يصل إلى نحو سبعمائة وخمسين صفحة، وهذا العمل قد أنجزه أحد علماء الترك الإمام/ **محمد بن ولي بن رسول الإزميري** مفتي الدولة العثمانية في القرن الثاني عشر الهجري وقد توفي فضيلته ثلاثة وخمسين وسبعمائة وألف، ويعد عمله من أبرز الأعمال التي أشرت إليها في نطاق هذا التخصص، وفي مجال العلاقة التي قامت بين علماء الماتريدية منذ النسفيين ومن قبلهم ومن بعدهم

إلى تلاميذ علماء أهل السنة جميعًا من متقدميهم إلى تلاميذ القاضي الإيجي ومن بعدهم أيضًا.

وقد وقع في يدي في نفس الوقت الذي أقرأ فيه هذا البحث المهم وهذا العمل الذي نهضت به الباحثة/ **زينب عبد الحميد**، بحث آخر قام به أحد علماء الترك المعاصرين وأساتذة علم الكلام في القونية التي هي عاصمة السلاجقة القديمة، وكما نعلم جميعًا المكان الذي عاش فيه الشيخ الأكبر **محي الدين**، وإن كان قد دفن بعد ذلك في سفح قسيون بظاهر دمشق.

وهو يتعرض لعمل قام به، ولكن هذا العالم الآخر المشتهر بلقب "**مستجي زاده**" والذي توفي في نفس القرن ولكن قريبًا من الشيخ الإزميري (١١٥٠هـ) وله كتاب في نفس المجال بين هذه الكتب التي أشرت إليها وعنوانه "المسالك في الخلافيات"، وإن كان اختص بالخلافيات بين المتكلمين والفلاسفة.

أما الشيخ **الإزميري** فإنه قصر عمله على مسألة أولى بالاهتمام بين متكلمي أهل السنة وهي العلاقة بين الأشاعرة والماتريدية وإن كان قد تعرض في بعض المواضع لما بين الأشاعرة والمعتزلة ونحو ذلك.

أقول: في النهاية إن هذا العمل عمل جيد وفيه:

إحياء لنص مهم من نصوص علم الكلام، وأيضًا إحياء لعصر من أهم العصور التي ازدهرت فيها الدراسات الكلامية في العالم العربي في جانب، وفي عاصمة الخلافة العثمانية التي سادت في القرون الحديثة، ولولا جهود العثمانيين ومن قبلهم الحضارية لبقينا متخلفين في تاريخ المسلمين الحضاري في العصر الحديث لكنهم واصلوا أستاذية حضارية للغرب الأوروبي الذي كان وما يزال يتحرك في قرون الحداثة الأولى، ولكنهم على أية حال لا ننكر أنهم قد سبقونا ومضوا إلى مدى بعيد.

نعود لموضوعنا وأقول: هنيئًا لهذه الباحثة المُخْلِصة لعملها ولأساتذتها الموفقين

ولِحُسْن اختيارهم ولجهودهم في إحياء تراث العلماء المسلمين في القديم والحديث.

إنني شخصيًا سعيد بأن أقرأ هذا البحث وأطلع على جهود هؤلاء الأساتذة المشرفين وهذه الباحثة الفاضلة، وقد طلبت إلي أن أُصَدِّرَ بهذه الكلمات القليلة لعملها، وكنت أود أن ينهض بذلك الأستاذ الدكتور/ **حسن محرم الحويني**، فهو بذلك جدير، وهو أولى به وأقدر، وأرجو الله سبحانه وتعالى أن تواصل هذه الباحثة عملها وإذا كانت هذه رسالة ماجستير فنحن نتطلع إلى الدكتوراه، وإلى الأعمال الحرة التي لا ترتبط بدرجة علمية معينه، وأيضًا تتولى إلقاء الضوء ليس على المسائل المستهلكة التي كثر البحث فيها، وإنما على المناطق والمراحل والشخصيات والمؤلفات التي لم تنل حظها من النور.

هذا، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

فضيلة الأستاذ الدكتور

أ.د/ حسن عبد اللطيف الشافعي

رئيس اتحاد المجامع اللغوية العربية

وعضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

******

المقدمة

وتشتمل على:

- □ إشكالية (مدار) البحث.
- □ أهمية الموضوع.
- □ أسباب اختيار الموضوع.
- □ أهداف البحث.
- □ منهج البحث.
- □ الدراسات السابقة للموضوع.
- □ خطة البحث.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله المنفرد بالألوهية والتخصيص والإرادة، وافتقار كل من سواه إليه والإبداء والإعادة، والكلام الأزلي المنزه عن الحدوث والحروف والأصوات، ذي الكمال العلي والتنزيه القدسي عن سمات الحدوث والممكنات، الواضح ثبوته لذوي البصائر بالبراهين والآيات، وصلى الله على سيدنا محمد المخصوص بالرسالة الكلية العامة، والشفاعة المقبولة التامة(١).

وبعد:

فإنه لما كان علم أصول الدين أشرف العلوم، وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة وضرورتهم إليه فوق كل ضرورة، لأنه لا سعادة للقلوب، ولا طمأنينة لها إلا بأن تعرف ربها ومعبودها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ومن المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك التفصيل، فاقتضت رحمة العزيز أن بعث الرسل به معرفين، وإليه داعين ولمن أجابهم مبشرين، ولمن خالفهم منذرين، وجعل مفتاح دعوتهم وزبدة رسالتهم معرفة المعبود سبحانه و تعالى، لأنه على هذا المنهج تبنى الرسالة.

ولا شك أن علم الكلام من أجل العلوم قدراً وأعظمها نفعاً، إذ به يعرف المسلم عقيدته الصحيحة، وبه تثبت أصول الدين وتتميز فروعه، وقد فنيت أعمار العلماء في تدوين هذا العلم والحفاظ عليه والدفاع عن الدين الإسلامي.

ولأجل ذلك توجب على المتخصصين ضرورة العمل على إخراج تراث السابقين للوقوف على ما فيه، والاستفادة منه في مواجهة هذه الهجمة الشرسة على الدين والعقيدة بالخصوص، ولا سيما أن مهمة علم الكلام بصفة أساسية هي الدفاع عن العقائد ضد المبتدعة والملاحدة والمشككين، وذلك من خلال الوقوف على الأدلة المناسبة ضد كل

---

(١) هذا مطلع خطبة الإمام بن عرفة التونسي، في مختصره الأصولي (مخطوط رقم ٢٠٩١ بالخزانة الحسنية بالرباط، بالمغرب الأقصى).

شبهة.

وقد توافرت همم العلماء من السلف والخلف في كل عصر على خدمة هذا العلم فألفوا فيه المؤلفات، ودبجوا ببراعتهم المصنفات، فأفادوا إفادةً عظيمة، وخلفوا أسفاراً جليلة، كل يغترف من بحرها، وهذه الأسفار التي خلفها لنا علماؤنا السالفون كما ذكرت آنفاً لا زال الكثير منها متراكمًا على رفوف مكتبات العالم تئن بحملها، تنتظر قلوبًا وامقةً، وأيادي مشفقةً تنفض الغبار عن صفحاتها، وتعمل على إخراجها إخراجاً يليق بالجهود التي بذلت في تاليفها وتصنيفها.

ومما يبشر بالخير ويزيل عن قلوب الغير عن تراث أسلافنا كلُ ضيرٍ، تصدي جامعاتنا العربية والعالمية وخاصة أزهرنا الشريف زاده الله شرفًا لهذه الخدمة الجليلة، والمنقبة الرفيعة، فأفسحت المجال لأساتذتها، والباحثين من طلابها العمل على تحقيق تراث آبائهم وأجدادهم السالفين على ضوء قواعد التحقيق العلمي ومناهجه.

وحينما أردت تقديم موضوع لنيل درجة الماجستير بدأت بالتنقيب في فهارس مراكز البحث العلمي، والمكتبات، وسؤال مشايخنا الكرام في قسم العقيدة والفلسفة.

فوقعت على كتب جمة في هذا المضمار موزعة في مكتبات العالم كان يُظَنُّ بالكثير منها أنها ذهبت بها عوادي الزمن، ولكن الله سلمها - والحمد لله - ومما لفت انتباهي أثناء البحث والتنقيب في هذه الجولة السريعة، كتب أحد العلماء الأعلام الإمام محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري الحنفي المتوفى ١١٦٥هـ - ١٧٥٢م مفتي الديار في الدولة العثمانية.

إلا أن أغلب مؤلفاته لا زالت مخطوطة، وخدمة للعلم وأهله وبعد المشاورة مع أساتذتنا الكرام وقع الاختيار على المخطوط المسمى بـ(المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة للإزميري (ت ١١٦٥ه ١٧٥٢م)، وهو كتاب عظيم الشان بذل فيه صاحبه جهدًا عظيمًا في وتقرير عقائد أهل السنة على طريقة السادة الماتريدية، مع ذكر المسائل التي وردفيها خلاف بينهم وبين السادة الأشاعرة، وهي سبع وستين مسألة كما أفاد بذلك في

المخطوط.

فوقفت عنده أتصفح وأقرأ فتبين لي أنه ذو قيمة عالية تنم عن رسوخ قدم صاحبه في هذا العلم الشريف، ولا غرابة في ذلك فإنه رَحِمَهُ اللَّهُ بلغ شأوا عاليًا في علوم الإسلام عامة وهذا العلم خاصة، ولهذا السفر الجليل أربع نسخ على حسب اطلاعي القاصر وهم:

• **النسخة الأولى**: موجودة في مكتبة لالالى التركية، وهي تحت رقم: ٢٢٤٠ بعنوان مسائل الخلافيات فيما بين الأشاعرة والماتريدية، وعدد لوحاتها ١٧٥ لوحة، وعدد أسطرها ٢١ سطراً.

• **النسخة الثانية**: فموجودة في مكتبة شهيد على باشا تحت رقم ١٦٥٢ بعنوان شرح الخلاف بين الأشعري والماتريدي، وعدد لوحاتها ١٤٧، وعدد أسطرها٢١ سطراً.

• **النسخة الثالثة**: نسخة مكتبة محمد عاصم، وهي تحت رقم ٢٥٤، وتقع في ١٩٠ لوحة، عدد مسطرتها ٢٣ سطرًا.

• **النسخة الرابعة**: نسخة مكتبة مانيسا (مغنيسا)، تحت رقم ١٨، وهي تقع في ١٦٠ لوحة، وعدد مسطرتها ١٩ سطرًا

۞إشكالية (مدار) البحث:

يعد علم الكلام المصدر الأول للدفاع عن العقيدة، من خلال العقل ثم النقل، فهو يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على شبه المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن ثقة ويقين.

وللكشف عن المناهج التي اتبعها العلماء في تقرير هذه العقائد كان لا بد من التركيز على جهود علماء الكلام في كيفية التعامل مع المسائل العقائدية من الجهة العقلية والنقلية.

وأيضًا الاطلاع على مذهب اهل السنة من الماتريدية، أضف إلى ذلك أن المنهج الماتريدي له نفوذ وأتباع كثر في العالم الإسلامي، وهو مع المذهب الأشعري يمثلان مذهب أهل السنة والجماعة، وهما يتفقان في غالب المسائل إلا البعض اليسير الذي لا يضر فيه خلاف بينهم، ولا بد من الرجوع إلى تحقيقات أئمة هذا المذهب للوقوف على الحقائق العلمية، ومع كثرة أعلامه ومصنفاتهم كان لا بد من إبراز بعض هؤلاء الأعلام

الذين لا تزال كتبهم قيد المخطوطات، وهذا ما يهدفإليه هذا البحث.

۞ أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا المخطوط، وقيمته العلمية من المكانة التي حظي بها مؤلفه في عصره، فهو من أشهر العلماء في هذا الوقت الذين كان لهم أثر واضح في علوم الإسلام عامة، وعلم الكلام خاصة، وهو موسوعة كلامية تستحق الوقوف عليها كما تظهر أهميته أيضًا بسبب غزارة المادة العلمية لهذا المخطوط، وتقدم صاحبهِ زمنيًا، كما أن المؤلف لم يحظ بالدراسة الوافية من الباحثين.

والمخطوط الذي بين أيدينا يتعرض للمسائل الخلافية بين قطبي أهل السنة: الأشاعرة والماتريدية، وموقف المؤلف من المدرستين ومحاولته للتوفيق بينهما أو جعله الخلاف غير موجود أو إرجاع الخلاف إلى الخلاف اللفظي.

ولهذه الأهمية التي ذكرتها، وغيرها، تم اختيار هذا المخطوط لتحقيقه ودراسته.

۞ أسباب اختيار الموضوع:

١. الإسراع بإخراج هذا المخطوط حتى لا تذهب به عوادي الزمن كما ذهبت بالكثير من تراث أسلافنا - رحمهم الله.

٢. حسن ترتيبه، وتنسيقه في عرض مادته مع عذوبة الفاظه وإبراز معانيه.

٣. حاجة المكتبة الإسلامية لهذا النوع من الكتب السلسة التي يسهل استيعابها.

٤. ارتباط المخطوط الوثيق بمجال التخصص فقد ألفه صاحبه خالصا في مجال علم الكلام.

٥. الرغبة في دراسة علم الكلام الأشعري والماتريدي، والوقوف على المسائل الخلافية بينهما.

٦. إبراز الدور الذي قام به المؤلف في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، ببيانه مدي حقيقة الخلاف بينهما.

٧. - التعريف بالإمام القيرشهري الإزميري الذي لم يعط حقه من الدراسة.

وانطلاقاً مما ذكرته استعنت بالله تعالى في تحقيقه ودراسته - إن شاء الله -.

۞ أهداف البحث:

١. المشاركة في إحياء كتب التراث الإسلامي التي لا يزال الكثير منها حبيس الأدراج برغم ما يحويه من منافع وفوائد.

٢. زيادة التمرس بعبارات أهل العلم مما يساعد على تنمية مدارك الباحث العلمية.

٣. الوقوف على المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، ودراستها ومعرفة حقيقة الخلاف بينهما.

۞ الدراسات السابقة للموضوع

من العلماء من ضيق دائرة الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، فعد المسائل الخلافية بينهم ثنتي عشرة مسألة، واكتفى بالمسائل الأصيلة، وهناك من توسع في هذه المسائل فعدها خمسين مسألة.

ومن المؤلفات في هذا الموضوع ما يلي:

مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية[١] لابن كمال باشا المتوفى سنة ٩٤٠ هـ[٢]، وذكر في كتابه ثنتي عشرة مسألة.

نظم الفرائد وجمع الفوائد فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الاختلاف في العقائد[٣] لشيخ زاده[٤]، المتوفى سنة ١٠٧٨هـ وذكر في كتابه أربعين مسألة خلافية الروضة البهية

---

(١) تحقيق د: سعيد فودة، ط: دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ

(٢) ابن كمال باشا أحمد بن سليمان بن كمال باشا، شمس الدين قاض من علماء الحديث ورجاله تركي الأصل مستعرب، قال التاجي: قلما يوجد فن من الفنون وليس لابن كمال باشا مصنف فيه تعلم في أدرنه، وولي قضاءها ثم الإفتاء بالاستانة إلى أن مات سنة ٩٤٠ هـ، له تصانيف كثيرة، منها: (طبقات الفقهاء) و (طبقات المجتهدين) و (مجموعة رسائل) ينظر الأعلام للزركلي (١/ ١٣٣).

(٣) تحقيق الأستاذ الدكتور / جميل إبراهيم السيد إبراهيم رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩٤م، كما قام بتحقيقه أيضًا الباحث عيسى بن عبد الله الحميري، وهذا التحقيق مطبوع من دون رقم أو تاريخ أو دار نشر، وقد طبع هذا الكتاب بالمطبعة الأدبية بمصر، الطبعة الأولى - ١٣١٧هـ

(٤) عبد الرحيم بن على بن المؤيد الأماسي المعروف بشيخ زاده: باحث متصوف، من أحناف الدولة العثمانية، صنف (نظم الفرائد وجمع الفوائد) ينظر: الأعلام للزركلي(٣/ ٣٤٧).

فيما بين الأشاعرة والماتريدية[(١)] لأبي عذبه[(٢)]، كان حيًا سنة ١١٢٥ هـ، وذكر في كتابه أربع عشرة مسألة.

خلافيات الحكماء مع المتكلمين، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية[(٣)]، لعبد الله بن عثمان بن موسى[(٤)]، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية بالرقم (٣٤٤١ج)

كتاب مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، لطه خالد سيد علي السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان ٢٠٠٦م.

ومنهم من ألف في مسألة واحدة من المسائل الخلافية بينهم.

كما فعل الشيخ خالد النقشبندي[(٥)]، الذي ألف رسالة في الكسب، وسماها "العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري[(٦)]"

كما أن هناك من علماء الكلام من ذكروا هذه المسائل في كتبهم، فلم يصنفوا لها

---

(١) طبع هذا الكتاب بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن بالهند، الطبعة، الأولى، ١٣٢٣ هـ كما قام بتحقيق هذا الكتاب الباحث أحمد محمد ليلة، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة، ١٩٨٩م.

(٢) حسن بن عبد المحسن أبو عذبة متكلم، وله كتب منها (الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية فرغ من تأليفه سنة ١١٧٢، والمطالع السعيدة في شرح القصيدة للمسنوسي في العقائد ينظر: الأعلام للزركلي (٢/ ١٩٨).

(٣) قام بتحقيق هذه المخطوطة الباحث/ سالم رشدي تشيهونو، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٩٣م.

(٤) عبد الله بن عثمان بن موسى المعروف بمستجي زاده باحث من علماء الدولة العثمانية، مدفون في جوار الفاتح باستانبول. له كتب عربية، منها: رسالة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية والمعتزلة، توفى سنة ١١٤٨هـ الظر: الأعلام للزركلي (٤/ ١٠٣). ٤

(٥) خالد بن أحمد بن حسين أبو البهاء، ضياء الدين النقشبندي، ولد سنة ١١٩٠ هـ وكانت وفاته ١٢٤٢هـ، من كتبه (شرح مقامات الحريري لم يتمه، و «شرح العقائد العضدية"، ورسالة في "إثبات مسألة الإرادة الجزئية واسمها العقد الجوهري في الفرق بين كسي الماتريدي والأشعري" و «ديوان فارسي ينظر: الأعلام للزركلي (٢/ ٢٩٤).

(٦) قام بتحقيق هذه الرسالة الباحث محمود سلامه سيد عبد الواحد، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، تحت عنوان قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية مع تحقيق رسالة "العقد الجوهري" عام ١٤٢٠هـ. ١٩٩٩م.

تصنيفا مستقلا بل اكتفوا بذكرها في مؤلفاتهم، ومن هذه الكتب ما يأتي:

"إشارات المرام من عبارات الإمام للبياضي[(١)]"، فقد ذكر مقدمة في المسائل الخلافية، وعد المسائل الخلافية بينهم خمسين مسألة[(٢)].

أصول الدين[(٣)] للبزدوي[(٤)]، فقد ذكر عددًا من المسائل الخلافية بين الماتريدية كالخلاف بينهم وبينه في صفات الأفعال، والخلاف في مفهوم الإيمان[(٥)].

الدراسات المعاصرة لهذه المسائل:

كما اهتم بعض الباحثين المعاصرين بذكر هذه المسائل ودراستها، ومن هؤلاء:

الباحث / محمود سلامة سيد عبد الواحد رسالة ماجستير بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، تحت عنوان "قضايا الخلاف الكلامية بين الأشاعرة والماتريدية عام ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م"، مع تحقيق رسالة الشيخ خالد النقشبندي المسماة: «العقد الجوهري في الفرق بين كسبي الماتريدي والأشعري». وقد تناول الباحث ما يزيد عن عشرين مسألة خلافية، وجعل الخلاف بينهم حقيقيًا في بعضها، كالخلاف حول صفات الأفعال والحكمة والكسب، واعتباريًا لفظيا في بعضها الآخر، كالخلاف في مسائل الإيمان والرؤية، وغيرها،

---

(١) أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي قاض فاضل، ولد في استانبول سنة ١٠٤٤ هـ وأخذ عن علمائها، وولي قضاء حلب، ثم بروسه، ثم مكة، فاستانبول، وتوفي في قرية قريبة منها سنة ١٠٩٨ هـ له تأليف بالعربية، منها (إشارات المرام من عبارات الإمام)، ينظر: الأعلام للزركلي ١/ ١١٢

(٢) طبع هذا الكتاب بمطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرازق الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩م.

(٣) طبع هذا الكتاب بالمكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، تحقيق هانز بيتر لنس، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م

(٤) محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد أبو اليسر البزدوي أخو الإمام على، صاحب: التصنيف في الأصول، قال عمر بن محمد النسفي كان أبو اليسر شيخ أصحابنا بما وراء النهر، وكان إمام الأئمة على الإطلاق والوفود إليه من الآفاق، ملأ الشرق والغرب تصانيفه في الأصول والفروع، توفى ببخارى في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، ينظر: تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا، من دون دار نشر أو تاريخ، (ص ٢٢).

(٥) طبع هذا الكتاب بالمكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، تحقيق/ هانز بيتر لنس، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ. ٢٠٠٣م.

كما وافق الماتريدية في بعض المسائل؛ لموافقتهم للسلف - على حد تعبيره.

عيسى بن عبد الله الحميري، قام بتحقيق كتاب نظم الفرائد لشيخ زاده في المسائل الخلافية[١]، وقام بعمل دراسة حول تلك المسائل تحت عنوان: القلائد في تحرير الفرائد فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الاختلاف والفوائد، وقام بتحرير المسائل التي ذكرها شيخ زاده بالتعقيب عليها، وبيان حقيقة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية فيها مع الترجيح.

الدكتور/ محمد عبدالعزيز مشعل، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين جامعة طنطا، تحت عنوان " موقف السعد التفتازاني من القضايا الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية"، عام ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، وقد تناول فيها المسائل الخلافية الأصلية المعتبرة، وما كان الخلاف فيها ظاهرًا، ولم ينفرد به واحد من المدرستين، بشرط وجود موقف واضح للإمام السعد التفتازاني في المسألة، كالخلاف في تعلق صفتى السمع والبصر، وصفات الأفعال، وغيرها.[٢]

الباحثة/ نورا عدنان مصطفى، رسالة ماجستير بكلية العلوم الإسلامية قسم العقيدة والفكر جامعة تكريت، تحت عنوان "شرح الخلافيات بين الأشعري والماتريدي لمحمد بن ولي بن رسول القيرشهري ثم الإزميري الفقيه الحنفي المفتي (ت: ١١٦٥هـ)

من بداية المخطوط إلى قوله: (والعمدة هو البرهان لإفادته اليقين لكون مقدماته بديهية) دراسة وتحقيق، عام ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٢م.

وبعد الفراغ من مناقشة الرسالة والشروع في تهيئتها للطبع، وقفت على أن الكتاب قد نال عناية أخرى بتحقيق أحد الباحثين في كلية الإلهيات بجامعة اسطنبول، ونُشر تحقيقه في صورة مستقلة، وقد سرني ذلك من حيث الدلالة على قيمة هذا المصنف، وما يستحقه من جهود متضافرة، غير أن اطلاعي على ذلك التحقيق أظهر لي أن منهجي الذي التزمت به في

---

(١) طبع هذا الكتاب بدولة الإمارات العربية المتحدة، دون دار نشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م

(٢) طبع هذا الكتاب بمجمع البحوث الإسلامية، سلسلة الرسائل العلمية (٣/ ٣)، ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٠م

عملي مختلف عن عمله وقد تميز بجملة من الاختيارات العلمية.

فقد بنيت عملي على:

١-اعتماد نسخة خطية مغايره لما استعملته في التحقيق الآخر، والحرص على المقابلة الدقيقة بين النسخ المتوفرة.

٢-اعداد ترجمة وافية للمؤلف، لم تقتصر على سيرته الذاتية، بل تضمنت الحديث عن عصره، والظروف العلمية والفكرية التي أحاطت به، وبيان مناسبة مؤلفاته لذلك العصر.

٣-الكشف عن أسباب توسع المؤلف في عد المسائل الخلافية، وربط ذلك بالسياق العلمي الذي عاش فيه.

٤-تحقيق المسائل الخلافية الواردة في النص، وإبراز أقوال العلماء فيها، وبيان وجه الترجيح ما أمكن.

٥-شرح بعض القضايا والمسائل الدقيقة الواردة في المخطوط، وبسط القول فيها، خاصة في قسم المنطق، لتيسير فهمها على القارئ وإظهار عمق معالجة المؤلف.

٦- اتباع منهج شامل في التوثيق والتخريج، وخاصة في الآيات القرآنية والأحاديث وأقوال الأئمة.

٧-إيثار ضبط النص بما يقرب معناه، مع الإشارة إلى ما يختلف فيه من الألفاظ على وجه دقيق. ومن هنا كان من المناسب أن يخرج عملي إلى النور، لا باعتباره تكرارًا لما سبقه، بل إسهامًا أخر يكمل الجهود المبذولة في خدمة هذا الكتاب، ويتيح للباحثين والمهتمين فرصة المقارنة والانتفاع بما في كل عمل من مزايا، فالتراث أوسع من يحاط به من زاوية واحدة، وتعدد المناهج في خدمته باب لإثراء المعرفة وتعميق الفهم.

وإني لأرجوا أن يكون في هذا التحقيق ما يقرب النص إلى صورته الصحيحة، وييسر سبيل الانتفاع به، وأن يكون عملًا خالصًا لوجه الله، ينفع به كاتبه وقارئه، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

******

خطة وتقسيم البحث:

تسير خطوات العمل في تحقيق المخطوط، ودراسته وفق الخطة التالية:

قسمت العمل إلى قسمين:

❁ **القسم الأول: الدراسة وتحتوي على ثلاثة فصول تسبقهما مقدمة:**

المقدمة وتحتوي على:

التعريف بالكتاب وأهميته، وأسباب اختيار الموضوع، والدراسات السابقة له.

• **الفصل الأول: المؤلف عصره وحياته، وآثاره العلمية، وفيه مباحث:**

✿ **المبحث الأول**: عصر الإمام الإزميري.

وفيه مطالب:

▪**المطلب الأول**: الحالة السياسية.

▪**المطلب الثاني**: الحالة الاجتماعية.

▪**المطلب الثالث**: الحالة العلمية.

✿**المبحث الثاني**: حياته ونشأته.

▪**المطلب الأول**: اسمه ولقبه وكنيته.

▪**المطلب الثاني**: مولده ووفاته.

▪**المطلب الثالث**: مصنفاته

❁ **الفصل الثاني: في التعريف بالكتاب.**

وفيه مباحث:

▪**المبحث الأول**: نسبة المخطوط

▪**المبحث الثاني**: منهج الإمام الإزميري في مخطوطه

▪**المبحث الثالث**: نسخ المخطوط، ووصفها

▪**المبحث الرابع**: منهج التحقيق

❁ **الفصل الثالث: دراسة مسائل المخطوط**

وفيه مبحثين:

▪**المبحث الأول:** أسباب توسع الإمام الإزميري في المسائل الخلافية

▪**المبحث الثاني:** دراسة مسائل المخطوط

وفيه مطلبين:

المطلب الأول: دراسة المسائل الخلافية دراسة تحليلية.

المطلب الثاني: عرض المسائل الواردة في المخطوط عرضًا إجماليًا.

❁ **القسم الثاني: ويحتوي على النص المحقق لكتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتردية ويشتمل على تحقيق النص الكامل المحدد من أول كتاب مسائل الخلافيات فيما بين الأشاعرة والماتريدية للإمام محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري (ت١١٦٥هـ/١٧٢٥م)، إلى آخره على الترتيب الوارد ذكره.**

✪ **الخاتمة:**

وتحتوي على أهم النتائج والاقتراحات.

✪ **الفهارس وتشتمل على:**

▪فهرس المصادر والمراجع.

▪فهرس الموضوعات.

▪فهرس الأعلام

▪فهرس الأماكن والبلدان

▪فهرس لمصادر المؤلف في مخطوطه

****

القسم الأول:

قسم الدراسة

- المقدمة
- التعريف بالمخطوط

لا تزال دور الكتب العربية في الشرق والغرب زاخرة بكل نفيس من المخطوطات الإسلامية في شتى أنواع العلوم والفنون، وخاصة بمختلف الكتب القيمة من ثمرات قرائح علمائنا الأعلام وآثار أئمتنا الكرام.

وهي تعد بحق مفخرة من مفاخر الحضارة الإسلامية، ومثلاً عاليًا من أمثلة الرقي الفكري في الإسلام، وبرهانًا صادقًا على ما للإسلام من أياد بيض على الإنسانية بأسرها، وكفى الإسلام شرفا وفخراً أن علماءه الذين حملوا راية الفكر ومشغل الحضارة والمعرفة قرونا متطاولة كان غيرهم من الأمم فيها سائراً في ظلمات الجهالة بعضها فوق بعض.

ولقد وصل قادة الفكر في الإسلام ما انقطع من أسباب العلم، ونظموا ما انفرط من عقد المعارف البشرية - فحفظوا ذلك التراث العظيم من الضياع بل جددوا فيه ما وسعهم التجديد، وقد أثبت لهم التاريخ في كل حقل من حقول المعرفة، وفي كل روض من رياض العلم والفن غرساً كريماً، وثمراً يانعًا، وأفكارًا جديدة، ونظريات مبتكرة، لم يهتد إليها من قبلهم.

ويشهد بذلك كل منصف خَبَرَ آثارهم، ووقف على مدى جهودهم المشكورة ومساعيهم المأثورة(١).

ويقول لوبون في مقدمة كتابه - حضارة العرب: "كلما أمعنا في درس حضارة العرب، وكتبهم العلمية، واختراعاتهم ظهرت لنا حقائق جديدة، وآفاق واسعة، ولسرعان ما رأينا أن

---

(١) من كتاب نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية لزكي محمد حسن وآخرون، صـ٦٣، هدية المقتطف لسنة ١٩٣٨.

العرب أصحاب الفضل في معرفة القرون الوسطى العلوم الأقدمين، وأن جامعات الغرب لم تعرف لها مدة خمسة قرون مورداً علمياً سوى مؤلفاتهم، وأنهم هم الذين مدنوا أوربا – مادةً وعقلاً، وأخلاقاً، وأن التاريخ لم يعرف أمة أنتجت ما أنتجوه في وقت قصير، وإنه لم يفقهم قوم في الإبداع الفني.

وتأثير العرب عظيم في الغرب، وهو في الشرق أشد وأقوى، ولم يتفق لأمة ما اتفق للعرب من النفوذ، والأمم التي كانت لها سيادة العالم، كالآشوريين والفرس والمصريين واليونان والرومان، توارت تحت أعفار الدهر ولم تترك لنا غير أطلال دارسة، وعادت أديانها ولغاتها وفنونها لا تكون سوى ذكريات، والعرب، وإن تواروا أيضاً، لم تزل عناصر حضارتهم، وإن شئت فقل ديانتهم ولغتهم وفنونهم، حيةً، وينقاد أكثر من مائة مليون شخص مقيمين فيما بين مراكش والهند لشريعة الرسول.

وثبتت أصول شريعة الرسول وفنون"[١].

وعلم الكلام من أجل العلوم التي كان للمسلمين فيها فضل السبق، وشرف العناية البالغة، فقد وجهوا إليه مزيد عنايتهم، وعظيم اهتمامهم، فمهدوا أصوله، ورتبوا قواعده، وقرروا مسائله، وأعلوا بنيانه، وشيدوا صروحه وأركانه، وكتبوا فيه الكتب الفسيحة الأرجاء، وبحثوا فيه الأبحاث الشيقة الممتعة الدالة على سعة أفق الفكر وعمقه، وتناولوا آراء حكماء اليونان قبلهم فنظروا فيها، ودرسوها الدراسة الوافية، وناقشوها ومحصوها أتم تمحيص، وبينوا ما فيها من خطل في الفكر، وفساد في النظر والرأي.

شكر الله لهم هذا السعي الحميد، وأثابهم عليه الجزاء الأوفى في جنات النعيم.

۞ المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة (زبدة علم الكلام):

عنوان كتاب من أهم كتب هذا الفن، ومن أنفع المطالب وأرفع المآرب، وأكمل المناصب، لأنه يحوي المعارف الإلهية، والمعالم اليقينية، والمكارم الدينية، إذ يدور عليها

---

(١) حضارة العرب – غوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للنشر والثقافة القاهرة – مصر، صـ٣٠

الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى، فهو أعلاها شأنًا، وأقواها برهانًا وأوثقها تبيانًا، فإنه مأخذها وأساسها.

ألفه العلامة محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري، من أجلاء علماء الدولة العثمانية، وأكثرهم جمعًا لفنون العلم في القرن الثاني عشر الهجري.

ألفه تلبيةً لطلب شيخه الإمام فيض الله الآرضرومي (١)، حيث طلب منه أن يجمع كتابًا يحوي أصول السادة الماتريدية ويجمع ما وقع الخلاف فيه بينهم وبين السادة الأشاعرة، فسماه زبدة علم الكلام، وبعد انتشار هذا النسخ أضاف له بعض الشروح والتدقيقات وسماه شرح الخلاف بين الماتريدي والأشعري، وهو النسخة التي بين أيدينا الآن الموسومة بالمسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة.

ولقد ظل هذا الكتاب أحقابًا طويلة كنزًا دفينًا في أحشاء الخزائن وبطون القماطر، أو درة يتيمة في مكنون الأصداف أو زهرة تتفتح عنها الأكمام، لتأخذ سبيلها إلى آفاق النور وعوالم الظهور، ويعم بها النفع للعام والخاص.

إلى أن وفق الله أساتذتي الكرام إلى ترشيحه لي، لتحقيقه والوقوف على أسراره وفهم ما يحويه، والقيام بما يجب له من العناية.

******

(١) شَيخ الإسْلَام فَيْض الله الأرضرومي كما صرَّح المؤلف بذلك في النسخة الأخرى، وهو: فَيض الله بن السيد محمَّد بن أبي محمَّد بن أحمدَ بن شيخ جنَيْد الأرضروميُّ الحنَفيُّ، مفتي الإسلام الروميُّ، المشهور بفَيْض الأرْضَرومي(المتوفى شهيداً في ربيع الآخر من سنة ١١١٥هـ من تصانيفه: أذكار الأفكار في ورد العَشي والأبكار، تعليقات على

شرح العقائد، حاشية على تفسير سورة النبأ لعصام. ينظر: هدية العارفين للبغدادي١٣٣٩هـ (١/ ٨٢٣)، وكالة المعارف بإسطنبول، ١٩٥١ - ١٩٥٥ هـ

۞ الفصل الأول

محمد بن ولي بن رسول

القيرشهري الإزميري

عصره وحياته

وفيه:

- المبحث الأول: عصر الإمام محمد بن ولي القيرشهري.
- المبحث الثاني: حياته ونشأته.

❁ المبحث الأول
عصر الإمام محمد بن ولي القيرشهري

قد رأينا من علمائنا ومشايخنا عند الكتابة عن شخصيةٍ ما أن يقدموا قبل ذلك وصفًا لحال عصر المؤلف صاحب الترجمة متناولين الحالة السياسية والاجتماعية والعلمية، وما ذلك إلاَّ لأمرٍ وهو أن الإنسان ابن بيئته التي غالبًا ما تؤثر فيه، وقد يؤثر فيها، وكما قيل: "الناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم"(١).

فدراسة أي مفكر تحتم علينا التعرف على حياته والوقوف على ملامح عصره وخصائص بيئته، لأنه لا يمكن إضافة أي أثر إلى صاحبه إلا بعد الوقوف على الظروف والعوامل التي أحاطت به وأثرت فيه، وأسهمت في تكوين فكره وشخصيته.

فالواقع السياسي من اضطراب ناشئ عن حروب وانقلابات، وتغير في الأنظمة يؤثر في الحياة الاجتماعية التي يعيشها ابن العصر، فنرى الغني المقرب من الحاكم صار منفيًا إلى بلدٍ غريب غير بلده التي كان بها أو تجرد من أمواله فصار فقيرًا، وكذا العكس.

وإذا كان الواقع السياسي يسوده الأمن والسلام لأن هذا ينعكس أيضًا بدوره على الناحية الاجتماعية والاقتصادية.

ولا شك أن الناحية العلمية تتأثر بالناحية السياسية والاجتماعية تأثرًا كبيرًا. وانطلاقًا من هذا الأمر سأحاول أن أسرد سريعًا العصر الذي عاش فيه الإمام الإزميري من حيث الناحية السياسية والاجتماعية والعلمية، لأن هذ الأحداث لها دور في تكوين الأشخاص(٢)، ومن ثم سنتناول البيئة التي نشأ فيها الإمام الإزميري من حيث:

---

(١) من قول عمر بن الخطاب كما قاله الحافظ الصريفيني، وقال محمد بن أيوب ارتحلت إلى يحيى الغساني من أجله، وقيل إنه قول على بن أبي طالب، قال القاري وهو الأشهر الأظهر انتهى، [كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (صـ١١٣) المؤلف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢هـ) الناشر: مكتبة القدسي، لصاحبها حسام الدين القدسي – القاهرة عام النشر: ١٣٥١ هـ

(٢) الكفاية في الهداية للإمام الصابوني ٥٨٠هـ (صـ١١،١٢) تحقيق: أ.د/ نظير عياد، أ.د/ عبد الله إسماعيل، ط: مجمع البحوث الإسلامية (بتصرف يسير).

▪ الحالة السياسية.

▪ الحالة الاجتماعية.

▪ الحالة العلمية.

۞ أولاً: الحالة السياسية في عصر الإمام الإزميري:

حكم العثمانيون العالم الإسلامي أكثر من ستة قرون استطاعوا فيها أن يوحدوا المسلمين وينطلقوا في جهادهم نحو الغرب محققين انتصاراتٍ قوية مدوية، وقد حظيت الدولة العثمانية بالعناية من قبل أعدائها قبل أنصارها.

بدأ الأتراك في الظهور في أدوار هامة على مسرح التاريخ الإسلامي حتى أسسوا لهم دولة إسلامية كبيرة على صلة قوية بخلفاء الدولة العباسية، عرفت في التاريخ باسم الدولة السلجوقية، وقد ساعدت على تأخير زوال الخلافة العباسية حوالي قرنين من الزمان كانت على وشك السقوط في ظل سيطرة البويهيين الشيعة والروافض، واستطاعت أن تخيب آمال الدولة العبيدية الشيعية في مصر في تحقيق أغراضها الهادفة لتوحيد المشرق العربي تحت راية الباطنية العبيدية الشيعية.

وفي الربع الأول من القرن الثالث عشر الميلادي كانت تسود العالم رهبة وذعر من الإمبراطورية المغولية التي أقامها جنكيز خان، وكان المغول وقتها على دين السامانية(١).

في هذا الجو المشحون بالخوف والهلع اضطر الأتراك المسلمون البالغ عددهم نحو

---

(١) ينتسب السامانيون (٢٦١هـ-٨٧٥م / ٣٨٩هـ - ٩٩٩م) إلى جد الأسرة سامان خداه، الذي ينحدر كما ذكر بعض المؤرخين من أحفاد بهرام بن جوبين البطل الساساني، ويصل نسبهم عند مؤرخين أخرين إلى كيومرث أول ملوك العجم، ولقبُ "خداه" الذي أُطلق على سامان بن ميّا، كان يطلق على أمراء بخارى ودهاقنتها، وكان أول اتصال لسامان بالدولة الإسلامية في عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك (١٠٥هـ - ١٢٥هـ)، عندما وفد على أسد بن عبد الله القسري وإلى خراسان آنذاك، حيث كانت الاضطرابات وهجمات الأتراك والدهاقين المتكررة التي شهدها إقليم خراسان بشكل عام وبلخ بشكل خاص هي التي أجبرت سامان على الفرار والالتجاء إلى أسد القسري للاحتماء به، فقد كان هذا ملجأ المضطهدين من العرب والفرس على حد سواء، وقد أكرمه وقدم له الحماية وساعده على قهر خصومه وأعاده إلى بلخ، فاعتنق سامان الإسلام على يديه وسمى ابنه أسدًا تيمناً به وحبا له.[أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي (ت٣٤٨هـ/ ٩٥٩م): تاريخ بخارى، تعريب: أمين عبد المجيد البدوي ونصر الله مبشر الطرازي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ط٣، ص١١٤]

نصف مليون إلى هجرة وطنهم، وكان من بينهم عشيرة صغيرة واصلت السير نحو الأناضول كان يرأسها "كوندوز آلب" (٦٢٨هـ/ ١٢٣٠م)، خلفه من بعده ابنه أرطغرل(٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م) والد عثمان مؤسس دولة آل عثمان، وعرفت الدولة العثمانية باسمه، وكان صاحب سيرة حميدة استطاع بموهبته الفطرية أن يسجل اسمه في سجل الخالدين[(١)].

ثم عقبه السلاطين العثمانيون وعددهم خمس وثلاثين سلطانًا، لكل واحدٍ منهم خدماتٌ مشكورةٌ تجاه الدين والحضارة الإسلامية، فقامت الثغرة العثمانية المستقلة عام ١٢٩٩م وانتهت ١٩٢٢م، وهذا يعني أن العثمانيين استطاعوا أن يحافظوا على وجودهم طيلة ستة قرون وربع[(٢)].

أخذت خلالها الدولة العثمانية في الاتساع والانتشار والتوسع في الفتوحات إلى أن بلغت ذروة مجدها وقوتها خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ فامتدت أراضيها لتشمل أنحاء واسعة من قارات العالم القديم الثلاث: أوروبا وآسيا وأفريقيا؛ حيث خضع لها كامل آسيا الصغرى، وأجزاء كبيرة من جنوب شرق أوروبا، وغربي آسيا، وشمالي أفريقيا. وصل عدد الولايات العثمانية إلى ٢٩ ولاية، وكان للدولة سيادة اسمية على عدد من الدول والإمارات المجاورة في أوروبا، التي أضحى بعضها يُشكل جزءًا فعليًا من الدولة مع مرور الزمن، بينما حصل بعضها الآخر على نوع من الاستقلال الذاتي. وعندما ضمَّ العُثمانيُّون الشَّام ومصر والحجاز سنة ١٥١٧م، وأسقطوا الدولة المملوكية بعد أن شاخت وتراجعت قوتها، تنازل آخر الخلفاء العباسيين المُقيم في القاهرة مُحمَّد المتوكل على الله عن الخلافة لِلسُلطان سليم الأول، ومُنذ ذلك الحين أصبح سلاطين آل عُثمان خُلفاء

---

(١) تاريخ سلاطين آل عثمان أحمد القرماني: تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي (الطبعة الأولى، دمشق، دار البصائر: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م) (ص١٠).

(٢) قيام الدولة العثمانية: د/ عبداللطيف بن دهيش(الطبعة الأولى، النهضة الحديثة، مكة المكرمة: ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م) (ص٢٠:٢٧)، وينظر ايضًا: العثمانيون في التاريخ والحضارة د: محمد حرب (المركز المصري للبحوث والدراسات العثمانية وبحوث العالم التركى، القاهرة:١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م) (ص٩:١١).

المُسلمين.

كما كان للدولة العثمانية سيادة على بضع دول بعيدة، إما بحكم كونها دولًا إسلامية تتبع شرعًا سلطان آل عثمان كونه يحمل لقب «أمير المؤمنين» و«خليفة المسلمين»؛ كما في حالة سلطنة آتشيه السومطرية، التي أعلنت ولاءها للسلطان في سنة ١٥٦٥م، أو عن طريق استحواذها عليها لفترة مؤقتة؛ كما في حالة جزيرة «أنزاروت» في المحيط الأطلسي، والتي فتحها العثمانيون سنة ١٥٨٥م.

ثم أضحت الدولة العثمانية في عهد السلطان سليمان الأول «القانوني» (حكم منذ عام ١٥٢٠م حتى عام ١٥٦٦م)، قوّة عظمى من الناحيتين السياسية والعسكرية، وأصبحت عاصمتها القسطنطينية تلعب دور همزة الوصل بين العالمين: الأوروبي المسيحي والشرقي الإسلامي، كما كان لها سيطرة مُطلقة على البحار: المُتوسط والأحمر والأسود والعربي، بالإضافة للمحيط الهندي.

ثم بعد انتهاء عهد السلطان سالف الذكر، الذي يُعد عصر الدولة العثمانية الذهبي، أصيبت الدولة بالضعف والتفسخ، وأخذت تفقد ممتلكاتها شيئًا فشيئًا، على الرغم من أنها عرفت فترات من الانتعاش والإصلاح، إلا أنها لم تكن كافية لإعادتها إلى وضعها السابق[(١)].

وقد شهدت الدولة العثمانية خلال فترة الإضمحلال حكم ستة سلاطين بداية من حكم السلطان محمد خان الرابع (١٠٥٨-١٠٩٩هـ/ ١٦٨٤-١٦٨٧م) ونهاية بالسلطان محمود الأول بن مراد الرابع (١١٤٣-١١٦٨هـ/ ١٧٣٠-١٧٥٨م)، وهي الفترة التي عاش فيها الإمام الإزميري، وقد وصفت هذه الفترة بضعف الدولة العثمانية وفقدانها معظم أملاكها وخضوعها لمعاهدات افقدتها الكثير من الامتيازات، فضلاً عن تدخل الدول الأوروبية في شؤونها الداخلية، كما دخلت في صراع مع الدولة الصفوية[(٢)] في إيران، ومما

---

(١) تاريخ الدولة العلية العثمانية، تأليف: الأستاذ محمد فريد بك المحامي، تحقيق: الدكتور إحسان حقي، دار النفائس، الطبعة العاشرة: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، (صفحة: ٥٧٦).

(٢) تُنسب الدولة إلى صفي الدين الأردبيلي، وهو أحد الصوفيِّين الذين عاشوا في أوائل القرن الرابع عشر =

زاد من إضعافها كثرة مشاكلها على الصعيد الداخلي ولا سيما في تدخل الإنكشارية[١] في اختيار السلطان أو الصدر الأعظم[٢].

وفي وسط تلك الأحوال السياسية المضطربة عاش الإزميري فكان عصره بين مدِ

= الميلادي، وكان سُنيًا شافعيًا، أسَّس هذا الرجل طريقةً صوفيَّةً عُرِفت باسمه: «الطريقة الصفوية»، وانتشرت أفكارها في أردبيل بأذربيجان، ومن هناك كثر أتباعها في إيران، وأذربيجان، والأناضول يختلف علماء الأنساب في أصل صفي الدين؛ فيراه بعضهم إيرانيًا كرديًا، بينما الأغلب على أنه تركي العرق، مات صفي الدين في عام ١٣٣٤م[، وتعاقب أولاده وأحفاده على قيادة الطريقة، ثم حدث تطوُّرٌ نوعيٌّ في الطريقة عندما تولَّى قيادتها الشيخ الجنيد عام ١٤٤٧م، وكان هذا التطوُّر ذا شقين؛ أما الأول فهو اعتناق المذهب الشيعي الاثني عشري بدلًا من المذهب السُّنِّيِّ، وأما الثاني فهو التوجُّه السياسي للطريقة، وذلك لاستغلال الفراغ الناتج عن تفكُّك الدولة التيمورية المسيطرة على إيران وأذربيجان آنذاك، ولدعم هذا التواجد السياسي للطريقة تزوَّج الجنيد من أخت السلطان أوزون حسن سلطان قبيلة الآق قوينلو التركمانية، والمتنازعة آنذاك مع قبيلة القرة قوينلو التركمانية كذلك.[للتفصيل ينظر: إقبال، عباس: تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية، راجعه: السباعي محمد السباعي، نقله عن الفارسية وقدم له وعلق عليه: محمد علاء الدين منصور، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩م. صفحة ٦٣٩.، لبر، دونالد: إيران ماضيها وحاضرها، ترجمة: عبد النعيم محمد حسنين، دار الكتاب المصري، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م.صفحة ٨٦].

(١) الانكشارية (من التركية العثمانية: يڭيچرى، تعني: "الجنود الجدد" أو "الجيش الجديد") طائفة عسكرية من المشاة العثمانيين شكلوا تنظيماً خاصاً لهم ثكناتهم العسكرية وشاراتهم ورتبهم وامتيازاتهم، وكانوا أقوى فرق الجيش العثماني وأكثرها نفوذاً، يُرجح معظم المؤرخون ظهور فرقة الإنكشارية إلى عهد السلطان أورخان غازي الأول وذالك في سنة ١٣٢٤ حين عرضعليه شقيقه الأكبر -وهو وزيره الأول أيضاً- علاء الدين فكرة مستشاره قره خليل ببرمجة أسرى الحروب من الغلمان والشباب وإحداث قطيعة بينهم وبين أصولهم، وتربيتهم تربية إسلامية، على أن يكون السلطان والدهم الروحي، وأن تكون الحرب صنعتهم [ينظر: محمد فريد المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية، الطبعة السابعة، بيروت دار النفائس ١٤١٤هـ/ ١٩٩٧، صـ١٢٢:١٢٦.

(٢) للتفصيل ينظر: تاريخ الدولة العلية المعروف بكتاب التحفة الحليمية لابراهيم بك حليم، اعتني به نجوى عباس، مؤسسة المختار، القاهرة (صـ ٢٠٥:٢٤٣).

وأيضًا ينظر: الدولة العثمانية عوامل النهضة واسباب السقوط على محمد الصلابي، (صـ٣٠٧:٣١٣) وينظر أيضًا: بداية الفرق ونهاية الملوك محمد رضا الحكيمى، تعليق شاكر الابراهيمى(دار الفردوس، بيروت، لبنان، ١٩٩٠) (صـ٢١٧:٢٢٢).

وجزر، وبين إصلاح وفساد، وبطبيعة الأحوال كان لابد لتلك الأحوال أن يكون لها الأثر البين في معتقداته وآراؤه الفكرية لاحقًا.

وقد عمل الإزميري في هذه الفترة مفتيًا للدولة العثمانية في إزمير، والمعروف أن وظيفة الإفتاء من الوظائف المهمة التي اهتم بها سلاطين الدولة منذ زمن السلطان محمد الفاتح، إذ قام بترتيب وظائف العلماء في الجوامع الكبيرة ووضع لها موسوم خاص، وكان العاملون في الوظائف الدينية يقومون بطلب العلم في المدارس الكبيرة، ويخضع الموظفون الدينيون لسلطة المفتي مباشرةً، أو من ينوب عنه.

وبما أن الإزميري قد شغل منصب المفتي في هذه الفترة فلا بد ان يكون قد عمل في معظم هذه الوظائف الدينية مدة ليست بقليلة(١) مما أثر في كتاباته ومصنفاته حيث ساعده عمله على التبحر في العلوم والكتابة والتأليف في شتى الفنون.

۞ ثانيًا: الحالة الاجتماعية في عصر الإزميري:

كان المجتمع العثماني مجتمعًا عسكريًا دينيًا، أمَّا الطابع العسكري فتصوره أقوى تصوير الفتوحات التي قام بها العثمانيون في جوف أوروبا حتى وصلوا إلى مشارق "فيينا" عاصمة النمسا، فحققوا أمجادًا عسكرية يفتخر بها الإسلام، ومن ثم كان الجيش بوجهٍ خاص رمزًا من رموز المجتمع العثماني، وكانت المنشآت العسكرية وشؤون الإمدادات والتموين فوق مستوى عصرهم، كما لم يمكن لأي دولة من الدول أن تقاوم جيشها(٢).

وأمَّا الطابع الديني فتصوره لنا أحكام الدولة، فقد كانت الأحكام في الدولة تستند إلى الشريعة الإسلامية تمشيًا مع روح العصر الذي كان يضع الدين فوق كل اعتبار، وكان هذا الاتجاه الديني ملحوظًا في الأنظمة الاجتماعية والسياسية(٣).

فقد اعتمد النظام السياسي والإداري العثماني على الشريعة الإسلامية "السنية" التي

---

(١) رسالة في شؤون السقايات ووقفها، (ص٣٧١) مخطوطة لمحمد بن ولي الإزميري (ت١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م)، تحقيق: أ.د/ بلقيس عيدان لويس، جامعة بغداد (بتصرف يسير)

(٢) العلاقات بين الدولة العثمانية وإقليم الحجاز، رسالة دكتوراة في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر.

(٣) البلاد العربية والدولة العثمانية لساطع الحضري (صـ٣٢).

تستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والقياس والإجماع، وعلى أساس "المذهب الحنفي" الرسمي للدولة، ورغم جمود حركة الاجتهاد، إلا أنَّ السلطة العثمانية وضعت بُنية قانونية من لدن كبار الفقهاء أمثال "محمد بن فرامز على "ملا خسرو"[(١)] (ت ١٤٨٠م)، وله كتاب " درر الحكام في شرح غرر الأحكام". وإبراهيم الحلبي[(٢)] (ت ١٥٤١م) صاحب كتاب ملتقي الأبحر.

وقد أكد التنظيم العثماني على الحقوق والواجبات للرعية، والفئات الاجتماعية، والأقاليم العثمانية، وهي تنظيمات سميت " القانون"، ومنها "قانون نامة" وضعه السلطان محمد الفاتح، ونظمت الضرائب المفروضة على الرعايا وموظفي الحكومة والسلطات والشؤون العامة لها على أن هذه القوانين لم تكن تتناقض مع الشريعة بل تنبع منها.

وكما كانت الإدارة القضائية تعتمد على الشريعة وعلى القوانين إلَّا أنَّها أيضًا كانت تعتمد على الأعراف والعادات والسلوكيات السائدة في المجتمع، على الرغم من أنها كانت غير مقيدة أو مدونة إلاَّ أنَّها كانت مرعية من قبل القضاة والنظام القضائي.

ورغم أن باب الاجتهاد قد أغلق إلاَّ أن المسائل العالقة كانت تتطلب إيجاد حلولٍ شرعيةٍ لها تتضمن الفتوى والاجتهاد من قبل الفقهاء ورجال الدين، ولذلك برزت فئة "الفقهاء" و"المفتيين" للنظر في القضايا العامة والخاصة التي تطرح وتصدر بها الفتوى وقواعد السلوك التي يجب أن تتبع، والتي تعتمد على الشريعة الإسلامية، فإذا لم يجدوا

---

(١) ملا خسرو مُحَمَّد بن فرامرز بن على الشهير، بملا خسرو شيخ الاسلام الرُّومِي الحنفى الْمُتَوفَّى سنة ٨٨٥هـ خمس وَثَمَانِينَ وَثَمَانمِائَة، من تصانيفه دُرَر الْحُكَّام شرح غرر الاحكام لَه، حَاشِيَة على تَفْسِير البيضاوى حَاشِيَة على تلويح التفتازاني فِي الأصول، حَاشِيَة على المطول فِي الْمعَانِي وَالْبَيَان، وغيرها الكثير من المؤلفات. [ينظر: كتاب هدية العارفين (ص٢١١)، وأيضًا ينظر: كتاب الطبقات السنية في تراجم الحنفية - خالد بن يوسف بن خالد السمتي (ص٢٦٨)].

(٢) الْحلَبِي - ابراهيم بن مُحَمَّد بن ابراهيم الْحلَبِي الْحَنَفِيّ نزيل الْقُسْطَنْطِينِيَّة تولى الإمامة والخطابة بِجَامِع الفاتح توفى سنة ٩٥٦هـ سِتّ وَخمسين وَتسْعمِائَة، صنف من الْكتب تسفيه الغبى فِي تَنْزِيه ابى الْعَرَبِي، تَلْخِيص الْفَتْح الْقَدِير من شُرُوح الْهِدَايَة، تَلْخِيص الْقَامُوس للفيروز آبادى، سلك النظام شرح جَوَاهِر الْكَلَام فِي العقائد، ملتقى الابحر فِي الْفُرُوع، وَغير ذَلِك من الرسائل. [المرجع السابق (ص٢٧)]

فيها نصوصًا صريحةً اعتمدوا على الاجتهاد، وكانت كل هذه الاجتهادات تضيف للتشريع أنماطًا وقوانين جديدة[١].

مما دعا الإمام الإزميري إلى كثرة التأليف في المسائل الفقهية والأصولية وكثرة مؤلفاته في شرح كتب الفقه الحنفي ومن أبرز كتبه في ذلك الأسئلة والأجوبة - في الفقه الحنفي، إجمال ترجيح البينات - في الفقه الحنفي، رسالة في الفرائض - في الفقه الحنفي، رسالة في شؤون السقايات ووقفها، رسالة في الصيد بالبندقية الرصاص، رسالة عن مسألة من فتاوى قاضي خان عن "إن كان الله يعذِّب المشركين فإمرأته طالق"، شرح ذخر المتأهلين للبركوي - في الفقه الحنفي، كمال الدراية في جمع الرواية والدراية = شرح ملتقي الأبحر للحلبي - في فقه الحنفي، وغيرها الكثير من الكتب والمؤلفات[٢].

وكانت المساجد العظيمة والعديدة التي أنشأها السلاطين في الأستانة وأدرنة وغيرهما صدًا لاهتمام السلاطين بمسايرة الشعور الديني المتأجج في نفوس الشعب ورغبتهم في اكتساب قلوب الرعية عن طريق الدين، وكان يلحق بالمسجد الكبير الفخم منشآت خيرية من مطاعم مجانية وتكايا ومدارس ومكتبات، حتى كان المسجد بملحقاته وحدة مجتمعية دينية وخيرية[٣].

وكان من مظاهر المجتمع العثماني كذلك تشجيع التصوف بين الرعايا، حتى قيل في هذا الصدد إن حياة الجماهير الدينية قد خضعت لتأثير مشايخ الصوفية أكثر مما خضعت لتأثير رجال الدولة، وكان من أهم هذه الطرق الصوفية النقشبندية[٤]

---

(١) للتفصيل ينظر: موسوعة التاريخ الإسلامي، العصر العثماني، د/ مفيد الزيدي، (صـ ١٠٢ وما بعدها)، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن - عمان ٢٠٠٣

(٢) ينظر: ذيل كشف الظنون (٢/ ١، ١١)؛ هديّة العارفين (٢/ ٣٢٨)؛ عثمانلي مؤلفلري (١/ ٢٣٧)؛ معجم المؤلفين (١٢/ ٩٥)؛ فهرس مخطوطات كوبريلي (٣/ ٣٣)

(٣) الأتراك العثمانيون وحضاراتهم لبروكلمان، (٣/ ٨٠:٩٢) من مجموعة تاريخ الشعوب الإسلامية، تعريب دكتور نبيه أمين فارس، ومنير بعلبكي.

(٤) نسبة إلى مؤسسها بهاء الدين محمد شاه نقشبند، المتوفى سنه ٧٩١هـ وقيل معني نقش بندر أنها ربط النقش، والمقصود بالنقش انطباع القلب بالذكر، وربطه أي بقاؤه من غير محو، حيث تقوم هذه الطريقة في التصوف على الذكر أساسًا، وتسمي أيضًا بأسماء عدة بحسب اسم إمام الوقت، فقيل صديقية نسبة إلى أبي بكر الصديق، =

والمولوية[١] والبكتاشية[٢][٣].

وهذا نجد أثره في حياة الإمام الإزميري أيضًا فعلى ما يبدو أنه كان يميل إلى التصوف وقد قام بشرح بعض الكتب في التصوف مثل: استجلاب المسرات في شرح دلائل الخيرات، شرح القصيدة المرزوقية.[٤].

حتى بلغ من قوة هذه الدولة وتأثيرها على الحضارات والمجتمعات العالمية إلى حدٍ اختلط على الأوربيين ولم يميزوا بين لفظ مسلم وتركي، كما خلطوا بين لفظ عربي وتركي، وإذا اعتنق شخصٌ الإسلام قالوا عنه في أوروبا أنه غدا تركيًا عثمانيًا[٥].

وقد سجل المؤرخ المشهور عبد الرحمن الجبرتي إعجابه الشديد بالدولة العثمانية في كتابه المشهور " عجائب الآثار في التراجم والأخبار" حيث يقول:" إن اهتمام المجتمع العثماني بإقامة الشعائر الدينية والسنن المحمدية وتعظيم العلماء وأهل الدين.. فتحصنت

= وطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور البسطامى، وخوجاكتية ونقشبندية أيضًا في عهد رئيس الجوجكان بهاء الدين محمد بن نقشبند [ينظر: الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرينعليه والطرق الصوفية.صـ٣٤٩:٣٩٣ دكتور عبدالمنعم الحنفي، دار الرشاد، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م].

(١) الدراويش المولوية أو الدراويش الراقصون، ينسبون إلى الشاعر الصوفي مولانا جلال الدين الرومي صاحب المثنوي المتوفى ٦٠٤هـ بقونية تركيا، وتاريخ هذه الطريقة يبدأ بولده الأكبر المسمى سلطان ولد، فهو الذي أنشأ الفروع الأولى للطريقة وساعدها على أن تحظي باحترام كبير، وكان يطلق على كل تابع لهذه الطريقة من قبل وفي حياة مولانا جلال الدين الرومي اسم مولوي [المرجع السابق (ص٣٨٠:٣٨١)].

(٢) هي طريقة نشأت وانتشرت في الأناضول التركية وتنسب إلى مؤسسها الأول محمد بن إبراهيم بن موسي الخرساني المعروف بـ خنكار الحاج بكتاش الولي المولود في نيسابور ٦٠٦هـ [ينظر: الرسالة االأحمدية في تاريخ الطريقة العلية البكتاشية، (صـ٦٧)، تأليف أحمد سري بابا، دار الشباب بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ/ ١٩٣٤م].

(٣) استانبول وحضارة الخلافة لبرانادوس، تعليق: د/ سيد رضوان على، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية،١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م،(١٨٥:١٩٣).

(٤) (ينظر: ذيل كشف الظنون (٢/ ١، ١١)؛ هديّة العارفين (٢/ ٣٢٨)؛ عثمانلي مؤلفلري (١/ ٢٣٧)؛ معجم المؤلفين (١٢/ ٩٥)؛ فهرس مخطوطات كوبريلي (٣/ ٣٣).

(٥) نقلاً عن: مقدمة شرح العلامة الخيالى على نونية حضر بك، دراسة وتحقيق عبدالناصر نانور (صـ٢٠).

دولتهم وطالت دولتهم وهابتهم الملوك وانقادت لهم الممالك والملوك"[١].

ونظرًا لاجتهاد الإمام الإزميري وعلمه بعلوم المعقول والمنقول فقد احتل مكانة مفتي الديار الإسلامية في هذه الفترة، لأنَّ العثمانيين كانوا يستعينوا بالفتوى في العلاقات الدولية مع البلاد الأخرى، مما جعل لهذه الوظيفة من الرواج والقيمة ما ليس لغيرها من الوظائف.

ثالثًا: الحالة العلمية في عصر الإزميري:

ازدهرت الحركات العلمية في ظل الدولة العثمانية طوال القرون، وتركت بصماتها بارزة واضحة في جميع الميادين العلمية، وكان سلاطين الدولة يحرصون على العلم وأهله حرصًا شديدًا قلما نجد مثله في التاريخ.

وكان العلماء يمارسون دورًا مزدوجًا في تفسير وتطبيق القوانين الإسلامية، حيث كان المفتي يقوم بالدور الأول، بينما كان يتولى القاضي الدور الآخر، وكان العلماء أيضًا هم المسؤولون عن تطبيق الشريعة في الدولة.

وقد أرجع العلماء سلطتهم الفريدة إلى اختصاصهم في العلوم، ولأجل الانضمام إلى صفوفهم كان على المرشح أن يدرس العلوم، وبالتحديد أن يحصل المعرفة الضرورية للفهم الصحيح للقرآن الكريم قبل أن يحصل بإجازة على ذلك من أحد العلماء[٢].

لذلك نشأت المدارس والمعاهد الدينية في مختلف أنحاء البلاد، فقد أنشأ الفاتح نفسه مدارس "صحن ثمان"، وهي المدارس الثمانية المعروفة التي كانت ملحقة بمسجد "محمد الفاتح" في استانبول، مما جعلها واحدة من أهم مراكز العلوم في العالم الإسلامي، وكان جامع الفاتح في عاصمة الخلافة بمثابة الجامع الأزهر في القاهرة على حد تعبير شيخ الإسلام مصطفي صبري[٣].

ومن هذه الناحية تميز عصر السلطان "مراد الثاني" بظاهرة مختلفة تمامًا إذ تشكلت

---

(١) ينظر: عجائب الآثار في التراجم والأخبار للجبرتي(ت ١٢٣٧هـ) (١/ ٢١)، دار الجيل بيروت.

(٢) تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمة: محمد الأرناؤوط، (صـ٢٦٠:٢٦٥)، دار المدار الإسلامي، بيروت- لبنان.

(٣) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، للشيخ مصطفي صبري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٨٦م، (١/ ٤ وما بعدها).

"مشيخة الإسلام"، وأقيمت المدارس الكبرى في "أدرنة" و "بروسا"، وغيرهما من المدن.

وكان طلاب العلم آنذاك يأتون إليها للتعلم من البلاد المحيطة كما جاء الإزميري إلى اسطانبول من قريته إزمير وتلقي فيها العلم على يد ميرزا فاضل، وتعلم منه علوم الجزئيات والكليات حتى برع فيها، وبسبب ذلك اختير مفتيًا للديار الإسلامية، وطلب منه شيخه جمع مصنف يحوي المسائل الخلافية.

كما تقدمت التيارات العلمية والصوفية كثيرًا، فنقل العلماء آراء التفتازاني والجرجاني من الأوساط التي كانوا فيها إلى ديار العثمانيين مما ساهم في إحداث نهضة علمية ملموسة(١).

كما أن الدولة العثمانية كرست اهتمامها البالغ لنظام الوقف الإسلامي، الأمر الذي ساهم في تنشيط حركة التأليف والنسخ من جهة وإرساءً لقواعد العلم والكتابة لدي الجماهير من جهة أخرى، مما سنح للكثير من الأهالى فرصة الانخراط في نظام التعليم والدراسة المدعومة من قبل الدولة، الأمر الذي ترتب عليه إنشاء وتأسيس مكتبات خاصة، ليس في المدن الكبرى فقط بل في الإقطاعات الصغيرة وحتى في القرى البعيدة، ومما يدل على ذلك وجود نسخ كثيرة لبعض المخطوطات في بعض هذه المكتبات(٢).

وبالنسبة للمدارس العثمانية فكانت تنقسم إلى مجموعتين كبيرتين، هما: "مدارس الخارج" و"مدارس الداخل". أما مدارس الخارج فهي تمثل مدارس المرحلة الإبتدائية في عصرنا الحالي، وكان يدرس فيها "شرح الجرجاني على التجريد لنصير الدين الطوسي".

وبالنسبة لمدارس الأربعين والخمسين فكانت تعطى فيها دروس في العقيدة بالاعتماد على كتاب "المواقف للإيجي"، بينما في المستوى المتقدم يتعلمون تفسير القرآن الكريم بواسطة "الكشاف للزمخشري"، مما يدل على أن الدراسة في البداية كانت خالية من

---

(١) الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، تحقيق: صالح سعداوي(٢٢٠:٢٨٤)، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستنابول١٩٩٩م.

(٢) نقلاً عن مقدمة لفهرس المخطوطات العربية والتركية والفرنسية في مكتبات الغازي خسرو بيك في سرايفو.

مؤلفات الماتريدية المتقدمين أمثال "الشيخ أبو منصور الماتريدي"، "والنسفي"، و"الصابوني"، وغيرهما من المتقدمين.

وقد قيد التقليد الفكر الإسلامي في هذه المرحلة مما جعل من شبه المستحيل على المفكرين الإسلاميين اللاحقين القيام بأي تجديد في العلوم الدينية إلاَّ في المسائل الثانوية فقط، ولذلك أصبح الجمع والتلخيص، والشروح والحواشي هي الأشكال الموجودة للعلوم الإسلامية، وهي التي أخذ بها العلماء العثمانيون.(١)

وقد سجلت الفترة التي عاش فيها الإزميري بداية الحركة الأدبية العثمانية الحديثة، فنشطت حركة الترجمة إلى اللغة التركية، كما أرسل السلطان "أحمد الأول" مبعوثين إلى فرنسا للاطلاع على المصانع ومنجزات الحضارة الفرنسية، كما تم إنشاء مكتبة للطباعة في اسطانبول.

كما تميزت أيضًا بانتشار المكتبات وتعددها في كافة المدن العثمانية، وكانت القسطنطينية أعظم مركز للكتب، وبلغ عدد المكتبات في ذلك الوقت خمس وأربعين مكتبة، كان مقر إحداها الهمايون، وبلغ عدد الكتب فيها خمسة وثمانين وألف مجلد، وتميزت القسطنطينية باحتوائها على الكتب النادرة.

وأيضًا ظهرت طبقة من العلماء الموسوعيين الذين اهتموا بدراسة كافة أنواع العلوم والفنون المتاحة وأحاطوا بمجملها ثم شرعوا في التخصص ببعضها.

ومن ثمرات هذه الفترة كثرة التأليف في كافة مواضيع العلوم سواء عقلية أو نقلية وتنوع طرق التدريس وأساليبه بتنوع المواد وقدرة المعلم وخبرته على تقديمها للمتعلمين باستخدام أساليب وطرق مناسبة وبمهارة عالية ذات جدوى(٢)، وهذا يظهر جليًا من خلال مؤلفات الإمام الإزميري.

******

(١) الشروح والتلخيصات على الشقائق النعمانية.

(٢) تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار (٢٦٦:٢٧١).

❁ المبحث الثاني:
حياة الإمام محمد بن ولي القرشهري الإزميري

يقول الشيخ أبو زهرة: "لا يكاد الباحث الدراس يجد عالمًا عظيمًا قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين، لأنه ولد مغمورًا، ومات مشهورًا، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق، ووقت الوفاة كان معلومًا"[(١)]

وإذا طبقنا هذه المقولة على الإمام الإزميري نجدها تتطابق معه تمامًا حيث لا نعرف عن حياته إلا شيئًا يسيرًا جدًا، فكل ما عرف عنه أنه ولد في أزمير وعاش فيها وانتقل إلى اسطانبول ومات عام ١٧٥٢م.

وعلى الرغم من تعدد تصانيفه واشتهاره في أهل زمانه إلا أن كتب التراجم المشهورة مثل: "كشف الظنون" لحاجي خليفة، و"هدية العارفين" للبغدادي، و"الفهرست" لابن النديم، و"شذرات الذهب" لابن العماد، و"معجم المؤلفين" لعمر رضا كحالة، و"الأعلام" للزركلي، وغيرها من كتب التراجم، لم تفرد له ترجمة وإن ذكرت عنه شيء فهو شي يسير جدًا، وهذا ما سنوضحه في الكلام عن:

- اسمه.
- لقبه.
- مولده.
- وفاته.
- مصنفاته.

✳ اسمه: هو محمد بن ولي بن رسول القرشهري ثم الإزميري الحنفي

✳ لقبه: لدية لقبين الأول وفقا للمكان الذي ولد فيه كان لقبه القِرْشَهْري نسبةً إلى ولادته في منطقة كيرشهر أو قيرشهر (تركية حاليا)، أمَّا لقبه الآخر هو الإزميري نسبة

---

(١) ابن حزم حياته وآراؤه وفقهه الشيخ محمد ابو زهرة (ص٢١)، ط دار الفكر العربي

للمكان الذي عاش فيه وهي مدينة[(١)] إزمير، وفقًا لما ذكر في المخطوط إذ جاء فيه الآتى: (يقول الفقير محمد بن ولي القرشهري نزيل إزمير)، وهناك من أضاف إلى أصله كلمة رومي إذ جاء ما نصه: "محمد بن ولي بن رسول القرشهري ثم الإزميري الرومي"[(٢)]

✷ مولده ووفاته:

• **أولاً: مولده**

لم تشر المصادر التاريخية إلى تاريخ مولده بأي صورة، كما أنَّها لم تأت على ذكر تربيته والتي على ما يبدوا أنَّه نشأ نشأةً دينيةً صحيحةً تعلم فيها مبادئ الدين الحنيف والتي على مقدمتها القرآن والحديث النبوي الشريف والفقه الإسلامي على المذهب الحنفي[(٣)].

كما أنني لم أجد أي معلومة عنه في النسخ الموجودة غير أن المؤلف ذكر في مقدمة النسخة [ب] من المخطوط أن السيد فيض الله الأرض رومي[(٤)] (شيخ الإسلام) في هذه الفترة هو من طلب منه تأليف مصنف يجمع هذه المسائل، وقد توفى السيد فيض الله عام ١١١٥هـ، وتوفى المؤلف عام ١١٦٥هـ، فبعد التقريب يظهر أن الإمام الإزميري قد يكون ولد ما بين عامي (١٠٩٠هـ: ١٠٩٥هـ) على أن عادة العلماء بدأ التأليف في سن مبكرة.

ثانيًا: وفاته

توفى عام ١١٦٥ هـ/ ١٧٥٢م، ودفن في المقبرة الكبرى[(٥)]، بينما ذكر الناسخ في النسخة

---

(١) هكذا سمى نفسه في النسخة المعتمدة (أ)، وكذلك في باقي النسخ (ب)، (ج)

(٢) اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، تحقيق: جعفر السبحاني، ط١، (رقم١٤٢٢)، (١٢/ ٤٨٤).

(٣) اللجنة العلمية، موسوعة طبقات الفقهاء، (١٢/ ٤٨٤)، وأيضًا: معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية/ تأليف عمر رضا كحالة، دمشق: المكتبة العربية: على نفقة المؤلف، ١٣٧٦/ ١٩٥٧م.

(٤) سبقت ترجمته: صـ٢٢

(٥) ينظر: [معجم المؤلفين: تراجم مصنفي الكتب العربية / تأليف عمر رضا كحالة، دمشق: المكتبة العربية، على نفقة المؤلف، ١٣٧٦/ ١٩٥٧.]، وينظر أيضًا: [البدور المضية في تراجم الحنفية تأليف: محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي الناشر: دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش) الطبعة: الثانية، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م]

(ج) أنه توفى عام١١٦٤هـ/ ١٧٥١م.

والذي يبدو راجحًا أنه توفى ١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م، لأنه المذكور في كتب التراجم التي ترجمت له.

مصنفاته:

يبدو أن دراسة الإزميري للعلوم الدينية أهلته لأن يكون مفتيًا لإزمير في هذه الفترة، فضلاً عن أنها مهدت له الطريق لتأليف الكثير من الكتب وفي مختلف المجالات، وقد أشارت المصادر التاريخية وكتب التراجم إلى بعضها واكتفت بالتعليق عن البقية بعبارة (وغير ذلك).

✻ أما عن مؤلفاته فهي:

١. **الأسئلة والأجوبة - في الفقه الحنفي**، القاهرة ملحق رقم ٢٠٧٠٢/ ب مجموعة ورقة ١٢٦ - ١٣٠ بخطّ المؤلّف.

٢. **إبراز الضمائر في ترتيب الأشباه والنظائر**، حسن حسني رقم ٣٦٧؛ بايزيد عمومي وليّ الدين أفندي ١١٤٥، ١١٤٦؛ Muradiye رقم ٧٠٨؛ إزميرملّي ٧١٥/ ١، ٣٧٩؛ ورقة أسعد أفندي ٥٤١.

٣. **استجلاب المسرات (المرادات) في شرح دلائل الخيرات**، أحمد ثالث مدينه رقم ٤١٧ ورقة ١٤٥، ١١٦٨هـ.

٤. **إجمال ترجيح البينات - في الفقه الحنفي**، إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ١ ورقة ٨٦؛ دار الكتب المصريّة رقم ٢٠٧٠٢/ ب ورقة ١٢٢.

٥. **حاشية على مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول**، محمد عاصم رقم ٥٧ ورقة ١٩٨؛ طبعت في القاهرة ١٢٥٨ على جزئين وفي بولاق ١٣٨٣ وفي إستانبول ١٢٨٥، ١٢٩٦، ١٣٠٢، ١٣٠٤، ١٣٠٩.

٦. **رسالة في الفرائض - في الفقه الحنفي**، رقم ٨٥٨/ ٧ ورقة ٢٢٣ - ٢٢٨.

٧. **رسالة في شؤون السقايات ووقفها**، المكتبة القادريّة رقم ١٤٦٥/ ١٢ ورقة ٩٥ -

١٠٣، وقد حققت في جامعة بغداد/ كلية التربية للبنات/ قسم التاريخ.

٨. رسالة في وقف الماء المبرد بالثلج، إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ٤ ورقة ٨٩ – ٩٢.

٩. رسالة في الصيد بالبندقية الرصاص، إزمير ملّي رقم ١٢٩٠/ ٣ ورقة واحدة؛ القاهرة ملحق مجموعة رقم ٢٠٧٠٢/ ب ورقة ١٢٤ – ١٢٥ بخطّ المؤلّف.

١٠. رسالة عن مسألة من فتاوى قاضي خان عن "إن كان الله يعذّب المشركين فامرأته طالق، القاهرة ملحق رقم ٢٠٧ ٠٢/ ب مجموعة ورقة ١٢٢ – ١٢٤، ١١٦٥ هـ.

١١. شرح ذخر المتأهلين للبركوي – في الفقه الحنفي، رقم ٩٠٤/ ٥ ورقة ١٤٤ – ١٨٠، ١١٥٤ هـ؛ الظاهريّة عام الفقه الحنفي٩٤٣٧ ورقة ١٤٩ – ١٨٤؛ إزمير رقم ١٩٣ ورقة ٥٧.

١٢. شرح القصيدة المرزوقية، مكتبة الأوقاف العامّة ٤٨٨٥/ ١٠ ورقة ٧؛ ١١٥٦هـ.

١٣. كمال الدراية في جمع الرواية والدراية = شرح ملتقي الأبحر للحلبي – في فقه الحنفي، إزمير ملّي رقم ٣٣٤ ورقة ٤٨٩؛ رقم ٥٦٨ جزء ١ – ٢ ورقة ٣٩٣ ناقص؛ رقم ٢٨٩/ ١؛ Muradiye رقم ٦٠٧/ ١ – ٣؛ محمد عاصم رقم ٩٤ ورقة ٧٧٥؛ رقم ٩٥ جزء ١ – ٢ ورقة ٨٣٥، وقد حققه: محمد الخطيب، وطبع بدار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧١.

١٤. ترجمة تاريخ الطبري، طبعت في القاهرة ١٢٦٠، ١٢٧٥ على أربعة أجزاء.

١٥. مسائل الخلافيات فيما بين الأشعرية والماتريدية، وهو موضوع البحث ويذكر في بعض الكتب باسم شرح العقائد الجديدة في علم الكلام، محمد عاصم رقم ٢٥٤ ورقة ١٩٠.

١٦. شرح الخلافيات بين الأشعري والماتريدي، وهو النسخة الأخرى من المخطوط أيضًا شهيد على رقم ١٦٥٠؛ محمد عاصم رقم٢٥٤[1]

****

(١) ينظر: [هدية العارفين (٢/ ٣٢٨)، وإيضاح المكنون(٣/ ٢)، ومعجم المؤلفين(١٢/ ٩٥)، و معجم تاريخ التراث الإسلامي في المخطوطات والمطبوعات (ص: ٣٢٣٨)]

الفصل الثاني

التعريف بالمخطوط

وفيه:

- المبحث الأول: نسبة المخطوط إلى المؤلف.
- المبحث الثاني: منهج الإمام الإزميري.

❁ المبحث الأول:

نسبة المخطوط إلى المؤلف

لا مشاحَّة على الإطلاق في صحة نسبة كتاب "المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية" إلى الإمام محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري، فقد أشارت إليه جميع كتب التراجم والظنون عند تعريفها بالإمام ضمن مصنفاته.

فعلى سبيل المثال لا الحصر:

١. **أشار إليه صاحب "هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين**: إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٩٩هـ) في كتابه (٢/ ٣٢٨)، ط: دار إحياء التراث العربي-بيروت بقوله" الإمام محمد بن ولي القيرشهري الإزميري نزيل إزمير صاحب مؤلفات مشهورة وذكر منها كتاب الخلافيات بين الأشاعرة والماتريدية.

٢. **أشارإليه أيضًا صاحب "ذيل كشف الظنون مصطفى بن عبد الله**، الشهير بحاجي خليفة وبكاتب جلبي" في كتابه (٢/ ١١١)،١٩٤١م، ط: دار إحياء التراث العربي- بيروت بقوله " الفاضل محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري" وأشار إلى الكتاب ضمن مصنفاته.

٣. **ومن جملة الكتب التي أشارت إلى المؤلف وكتابه وأكدت نسبته إليه**: كتاب "معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة" (١٢/ ٩٥)، مكتبة المثني، ودار إحياء التراث العربي بيروت. وكتاب "عثمانلي مؤلفلري لبروسه لي محمد طاهر" ومعناه المؤلفون العثمانيون ١/ ٢٣٧. وأيضًا "فهرس مخطوطات كوبرلي (٣/ ٣٣).

٤. و"**موسوعة طبقات الفقهاء**" تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام جعفر الصادق (١٢/ ٤٨٤)، ط١/ ١٤٢٢.

كما أكدت أيضًا جميع النسخ الموجودة نسبة المخطوط إلى المؤلف: حيث بدأت جميعها بقوله: "يقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي الإزميري نزيل إزمير"، فهذا يؤكد صحة نسبة المخطوط إلى المؤلف محمد بن ولي بن رسول القيرشهري الإزميري.

❁المبحث الثاني:
منهج الإمام الإزميري

انتهج الإمام في كتابه "مسائل الخلافيات بين الأشاعرة والمَاتريدية" أو المذكور باسم "الزبدة في علم الكلام" في بعض كتب التراجم منهجًا مرتبًا مستقيمًا على عادة العلماء في التاليف والتصنيف حيث أن الإمام:

▪**أولًا**: يشرح آراء السادة الأشاعرة وآراء السادة الماتريدية في المسائل الواقع فيها الخلاف بينهما، ويختار من بينهم الأرجح تبعًا للأدلة والشواهد، كما أنه يعرض أيضًا لآراء الفرق الأخرى كالمعتزلة والجبرية والبراهمة والسمنية...إلخ.

▪**ثانيًا**: يذكر المؤلف أسماء العلماء الذين تم الاستشهاد بآرائهم والاقتباس من كتبهم، أمثال: الإمام النسفي والإمام الرازي، والإمام الإيجي، والعلامة الشريف، والإمام التفتازاني، والإمام الدواني، وغيرهم من العلماء الأجلاء رحمهم الله.

▪**ثالثًا**: يذكر المؤلف أسماء الكتب والمصادر التي نقل عنها واستقى منها، واستشهد ورجح الآراء من خلالها، على سبيل المثال لا الحصر: "شرح المواقف للعلامة الجرجاني"، وكتاب "المواقف للامام الإيجي"، وكتاب "شرح المقاصد للعلامة الإمام سعد الدين التفتازاني"، وكتاب "العقائد النسفية للإمام النسفي"، وكتاب "التجريد للإمام الدواني"، وغيرها من الكتب.

▪**رابعًا**: بالنسبة لأسلوب المؤلف؛ فإنه يتميز بالوضوح والسلاسة، وهذا واضحٌ جدًا حيث إن المؤلف يبتعد عن الامتدادت، وينشر الموضوع على نطاقٍ واسعٍ بكلماتٍ واضحةٍ وقصيرةٍ تفيد الغرض منه.

▪**خامسًا**: تقسيم المسألة الواحدة إلى أكثر من مسألة مما دعا إلى الزيادة في عدد المسائل.

▪**سادسًا**: الرجوع في المسألة الواحدة إلى أكثر من مصدر لزيادة التوضيح وبيان حقيقة الخلاف.

▪**سابعًا**: عرض المسائل عرضًا تحليليًا.

❁ المبحث الثالث:

وصف نسخ المخطوط.

اعتمدت في تحقيق كتاب "مسائل الخلافيات بين الأشاعرة والماتريدية" للإمام الإزميري على أربع نسخٍ خطية مصورة وبيانها كالتالي:

✿ **النسخة الأولى**: نسخة مكتبة لالالى التركية، وهي تحت رقم: ٢٢٤٦ في العقائد، وهي ما رمزت إليها في التحقيق بالرمز(أ). وهي نسخة في مجلد بغلاف ورقي مقوي بخطٍ معتادٍ، وهي تقع في ١٧٥ لوحة، عدد مسطرتها ٢١سطرًا، وعدد كلماتها احدى عشر كلمة في كل سطر. أمّا عن النسخة فتتميز بأن الخط فيها واضح وعدم وجود تآكل، ولكن أحيانًا ما ينسى الناسخ ويكتب في الهامش ويكتب فوقها أو أسفلها كلمة (منه)، وأحيانًا يصحح ويكتب كلمة (صح).

وعلى اللوحة الأولى من الوجه: اسم الكتاب واسم المؤلف، بعبارة: مسائل الخلافية بين الماتريدية والأشعرية للإزميري، وعليها خاتم الوقف باسم سلطان الزمان الغازي سلطان سليم الأول بن السلطان مصطفى خان عفى الله عنهما. وموجود عليها اسم المكتبة لالالى، ورقم المخطوط٢٢٤٦، وعدد اللوحات ١٧٥، وعدد الأسطر ٢١، وتصنيفها في العقائد.

وتبدأ اللوحة الأولى من الظهر: بـ(بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، أما بعد: يقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير صانهما الله تعالى عن الآفات والتدمير إن أنفع المطالب وأرفع المآرب وأكمل المناصب لهو العلم بالمعارفالإلهية.......) وفي آخر النسخة كتب (الحمد لله على التمام ولرسوله أفضل السلام وعلى آله وأصحابه الكرام، م م م)، وموجودٌ بها أيضًا خاتم الوقف باسم سلطان الزمان الغازي سلطان سليم الأول بن السلطان مصطفي خان عفى الله عنهما.

✿ **النسخة الثانية**: نسخة مكتبة شهيد علي باشا بتركيا، تحت رقم ١٦٥٠، وهي ما رمزت لها بالرمز (ب). وهي نسخة في مجلد بغلاف كرتون مقوى بخط معتاد، وتقع في

١٤٣ لوحة، عدد صفحاتها ١٤٤ صفحة، وعدد مسطرتها ٢١ سطرًا، في كل سطر إحدى عشر كلمة.

أما عن النسخة فيوجد بها تآكل في جلد الكتاب، وتتميز بوضع الناسخ لخط فوق الكلام كعلامة عند بداية جملة جديدة أو مسألة جديدة، وهي مثل سابقتها فكثير ما ينسى الناسخ ويكتب في الهامش ويكتب فوقها أو أسفلها كلمة (منه)، وأحيانًا يصحح العبارة ويكتب كلمة (صح).

وعلى الصفحة الأولى من الكتاب: موجود اسم الكتاب بعبارة: خلافات الماتريدية، وتصنيفه في العقائد، وعدد أسطره ٢١، وكلمة الفقه مشطوبة. وعلى اللوحة الأولى: اسم الكتاب واسم المؤلف بعبارة: شرح الخلافات بين الأشعري والماتريدي لمحمد بن ولي القيرشهري (يعني إزميري محمد أفندي)، واسم المكتبة شهيد علي باشا، ورقم الكتاب ١٦٥٠، وخاتم الوقف باسم مما وقف الوزير الشهيد علي باشا رَحِمَهُ اللَّهُ ألا يخرج من خزائنه.

وتبدأ اللوحة الأولى بقوله: (بسم الله الرحمن الرحيم، يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال عزك وجمال وجهك وصل وسلم على نبيك محمد وآله وصحبه كما يليق بكمال فضلك وعظيم إحسانك، أما بعد: فيقول المفتقر إلى الله الغني محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير إن أنفع المطالب وأرفع المآرب لهو العلم بالمعارفالإلهية.....). وفي آخر النسخة كتب (لأن العامي إذا عمل بقول المجتهد لا يجوز له الرجوع عنه إلى غيره لالتزامه ذلك القول، تم تم بعون الله.).

۞ **النسخة الثالثة**: نسخة مكتبة محمد عاصم، وهي تحت رقم ٢٥٤، وهي ما رمزت لها بالرمز (ج). وهي نسخة بدون غلاف، بخط نسخ جيد ومشكولة في معظمها، وتقع في ١٩٠ لوحة، عدد مسطرتها ٢٣ سطرًا، عدد كلماتها ثمان كلمات في كل سطر، والمداد المكتوبة به اللون الأسود، وبداية الفقرات والفصول موضوع خط باللون الأحمر.

وأحيانًا ما ينسى الناسخ فيكتب في الهامش ويضع كلمة (منه) بجواره أو أسفله، وأحيانا ما يصحح العبارات في الهامش ويكتب كلمة (صح)، وأحيانًا يضع علامة (~) في

الهامش ويضع مثلها في النص للدلالة على أن الكلام في الهامش متمم للنص أو مصحح له. والوجه الأول من اللوحة الأولى مفقود، والوجه الثاني من اللوحة الأولى مكتوب عليه: رقم اللوحة، وخاتم المكتبة مكتوب فيه (مكتبة الأمير محمد عاصم عن أولاد الواقف كوبريلي محمد باشا، نسخة ١٣٤٨).

وتبدأ اللوحة الأولى: بـ(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين، أما بعد: فيقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي القيرشهري نزيل إزمير صانهما الله عن الآفات والتدمير إن أنفع المطالب وأرفع المآرب وأكمل المناصب لهو العلم بالمعارف الإلهية...)

وفي آخر النسخة مكتوب: (ولا إلى حد يسقط عنه التكليف بالأمر والنهي)، وخاتم المكتبة.

✿ **النسخة الرابعة:** نسخة مكتبة مانيسا (مغنيسيا)، تحت رقم ١٨، وهي ما رمزت لها بالرمز (د). وهي نسخة في مجلد بغلاف من الجلد الأحمر ومشكولة في معظمها، وكتبها السيد محمد العفيف، وهي تقع في ١٦٠ لوحة، وعدد مسطرتها ١٩ سطرًا، عدد كلماتها أحد عشر كلمة بكل سطر، والمداد المكتوبة به باللون الأسود، وبداية الفقرات والفصول باللون الأحمر. وأحيانًا ما ينسى الناسخ فيكتب في الهامش ويضع بجواره كلمة (منه)، وأحيانًا أخرى يصحح في الهامش بأن يكتب العبارة الصحيحة وبجوارها كلمة (صح).

وعلى الغلاف: اسم الكتاب والمؤلف، بعبارة: زبدة في علم الكلام لمحمد القرشهري الإزميري. وعلى اللوحة الأولى: اسم الكتاب والمؤلف، بعبارة: كتاب الزبدة في علم الكلام للمولى الفاضل والحبر الكامل المفتي في إزمير محمد القرشهري المتوفى سنة ١١٣٠هـ، ومكتوب عدد الأوراق ١٦٦، وخاتم المكتبة.

وتبدأ اللوحة الأولى: بـ(الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه وصحبه أجمعين، وبعد: يقول المفتقر إلى الله محمد بن ولي القرشهري نزيل إزمير هذه نبذة مهتمة في علم الكلام، وزبدة جامعة لعقائد ماتريدية الأنام صرحت فيها خمسًا وستين مسألة مما اختلف فيه مشايخ الماتريدية والأشعرية....).

وفي آخر النسخة: (كتبه الفقير الحقير الضعيف المعترف بالعجز اللفيف السيد محمد العفيف غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات والحمد لله رب العالمين، سنة أربع وعشرون ومائتين وألف في شهر ذي الحجة).

المبحث الرابع:

منهج التحقيق

١. تم إجراء الدراسة الاستقصائية عن طريق إجراء مقارنات بين النسخ، واختيار النسخة (أ) وهي نسخة مكتبة لالالى لتكون هي النسخة الأصلية لدراسة المخطوط، وذلك:

لوضوح الخط فيها، وعدم وجود تآكل أو سقط أو نقص في عدد اللوحات.

٢. البحث في حياة المؤلف ومصادره ومنهجه.

٣. كتابة المخطوط كتابة صحيحة، مراعيةً فيها قواعد اللغة العربية، وقواعد الإملاء والترقيم.

٤. الاهتمام بالصياغة قدر الإمكان، وتعديل ما أمكن تعديله ليتوافق مع قواعد اللغة العربية والإشارة إلى ذلك في الهامش.

٥. تقسيم صفحة التحقيق إلى قسمين: القسم الأول: وضعت فيه النص محققًا، القسم الثاني: وضعت فيه المقارنة بين النسخ والتعليقات والتخريجات.

٦. المقارنة بين النسخ الأربعة (أ، ب، ج، د) بإثبات الزيادات والفروق بينهما، مع الإشارة إلى ذلك في الهامش.

٧. الإشارة إلى نهاية كل لوحة بعد آخر كلمة فيها بوضع رقم اللوحة وتعريفها مثلاً [ل١أ/ و].

٨. الترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في أول موضع لورودها، مع ذكر ترجمة موجزة للمشهور منهم

٩. تعريف المصطلحات والمفردات الغريبة الواردة في الكتاب في أول موضع

لورودها.

١٠. تلخيص بعض المباحث في الهامش وذكر الأمثلة للتوضيح.

١١. الاستشهاد بالمصادر والكتب التي أشار إليها المؤلف في تقديم الآراء وعرضها.

١٢. ذكر بيانات المرجع كاملاً في أول موضع لوروده، والاكتفاء بذكر اسم المرجع، ورقم الصفحة ورقم المجلد عند تكراره.

١٣. عزو الآيات القرآنية الواردة في المخطوط إلى مواضعها في القرآن الكريم بذكر اسم السورة ورقم الآية في الهامش.

١٤. قمت بتخريج الأحاديث النبوية المذكورة في المخطوط من مصادرها الأصلية، وقد اعتمدت في تخريج الأحاديث على الكتب الستة وعدم الخروج عنها إلا لضرورة.

١٥. عمل دراسة تحليلية للمسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية.

١٦. ذكر مسائل المخطوط إجمالاً في المبحث الأخير من قسم الدراسة.

****

الفصل الثالث:

تحقيق المسائل الواردة في المخطوط

اختلف الأشاعرة والماتريدية في بعض المسائل في علم الكلام، وكانت تلك المسائل الخلافية محل اهتمام من العلماء والباحثين، فشرعوا في استخراجها والتاليف فيها.

وفي هذا الفصل مبحثين وتمهيد، وسأتناول فيه: أسباب توسع الإمام الإزميري في المسائل الخلافية، ثم دراسة المسائل الخلافية الواردة في المخطوط دراسة تحليلية، وذكر المسائل الواردة في المخطوط إجمالا.

▪المبحث الأول: أسباب توسع الإمام الإزميري في مسائل الخلافية

يلاحظ على توسع الإمام وغيره من الأئمة في المسائل الخلافية، أن توسعهم فيها راجع إلى ما يأتي:

ذكر مسائل خلافية غير معتمدة بينهم عند التحقيق.

• عد المسائل الخلافية وما تفرع عنها، والحقيقة أن هناك أصولاً تعود إليها هذه المسائل.

• جعل اختلاف الأتباع اختلافًا جوهريا، فلو أن الأشاعرة والماتريدية على رأي واحد في مسألة ما، وخالفهم في ذلك واحد من تابعي الأشاعرة أو الماتريدية، عدَّت هذه المخالفة من شخص واحد مسألة خلافية بينهما.

• تفريع المسألة الواحدة وتقسيمها إلى أكثر من مسألة، وهذا مما تميز به إمامنا، مما زاد عدد المسائل إلى هذا العدد مثل مسألة الرؤية فقد قسمها إلى أقسام عديدة منها حقيقة الرؤية، إمكان وقوع الرؤية في الآخرة، ووقوعها منامًا، والعلم بحقيقة الله سبحانه ووقوع رؤيته تعالى في الدنيا، وغيرها من المسائل.

• ذكر مسائل ليس فيها خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، بل بينهم وبين غيرهم من الفرق الأخرى كالمعاد والبعث وغيرهما من المسائل، وكرامات الأولياء

• ذكر مسائل من الفروع كمسألة الاجتهاد مثلا، وتقسيمها إلى أكثر من مسألة.

• ذكر الخلاف حول مسألة واحده بأكثر من وجه مثل الخلاف حول العقل الذي يتم به النظر، والخلاف في العقل الذي يتم به الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ويكون به الإيمان.

۞ فمن هذه المسائل على سبيل المثال:

ما ذكر من الخلاف حول تفسير صفة القدرة[(١)]، وعند التحقيق نجد أن الخلاف ناشئٌ عن الخلاف في صفات الأفعال، فلو كانت صفات الأفعال راجعة إلى صفتي القدرة

---

(١) ينظر: نظم الفرائد الشيخ زاده (ص٨).

والإرادة كما قال الأشاعرة، سنجد لهم تفسيرًا لصفة القدرة، وأما إذا كانت صفات الأفعال راجعة إلى صفة التكوين كما قال الماتريدية، سنجد لهم تفسيرا آخر لصفة القدرة، وقد تعرض الإمام لهذا الخلاف في صفات الأفعال؛ لأنه ناشئ عن الخلاف فيها.

أيضًا ما ذكر من الخلاف حول صلاحية القدرة للضدين، وكون قدرة العبد لها تأثير في الفعل أو لا، وهذان الخلافان يرجعان إلى الخلاف حول الكسب، أو أفعال العباد.

والخلاف حول السعادة والشقاوة، وهل هما يتبدلان أم لا؟ فالخلاف فيهما داخل في الخلاف حول الاستثناء في الإيمان، لأن الأصل في الخلاف فيهما يدور حول إمكانية إطلاق هذه الألفاظ بين الحال والمآل. فالأشاعرة يعتبرون أن الإيمان المنجي ما يكون في المآل، وعليه يجوز الاستثناء فيه، والسعادة والشقاوة الحكم فيهما بالمآل أيضًا فلا يتبدلان. وأما الماتريدية فإنهم نظروا إلى الحال فلا يجوز التشكيك في الإيمان وكذلك السعادة والشقاوة في الحال، فيجوز أن يكون الرجل سعيدا ويشقى، والعكس كذلك[١].

المبحث الثاني:

دراسة المسائل الواردة في المخطوط

استفتح الإمام الإزميري مؤلفه الموسوم بكتاب "المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية" بحمد الله والثناء عليه[٢]، ثم الصلاة على الرسول الكريم خير الأنام، وعلى آله وأصحابه الكرام.

وقد ذكر أن كتابه يشتمل على مقدمة ومقصد، أما المقدمة فتتضمن الكلام عن علم الكلام وفائدته ومنفعته، وعلة تأليفه لهذا الكتاب وطريقته فيه، وأما المقصد فيتضمن المسائل الكلامية على طريقة كل من الأشاعرة والماتريدية، وذكر أنه لما تيسر له الانتهاء

---

(١) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٥٦).

(٢) لما هو معلوم من أي أمر لا يبدأ فيه بالحمد فهو منزوع البركة، لقوله صلي اللهعليه وسلم: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع". الحديث أخرجه ابن حبان في صحيحه (ج١ ص١٧٣)، والنسائي في سننه (٦ / ١٢٧).

من كتابه المعروف "بزبدة علم الكلام" الذي جمع فيه أصول السادة الماتريدية، طلب منه شيخه فيض الله الأرضرومي أن يجمع كتابا يحوي الخلافيات بين الأشاعرة والماتريدية، فاستخار الله في ذلك وأضاف إلى كتابه "زبدة علم الكلام" الشروح والمسائل وسماه " المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية"، وبعد انتشار النسخ ظهر له تحقيقات وشروحات، فأضافها إلى كتابه وسماه "شرح الخلافيات بين الأشاعرة والماتريدية"، وسأل الله أن يضعه في حيز القبول ويعصمه عن الزلل والخلل في القول والعمل، ثم شرع في عرض مسائل هذا الكتاب.

وفي هذا المبحث سأذكر المسائل الخلافية الواردة في المخطوط دراسة تحليلية.

۞ الخلاف في مسألة العلم:

قال الإمام الإزميري- رحمه الله تعالى-: العلمُ: يقال في الاصطلاح على معان منها: إدراك العقل، فيفسَر بحصول صورة الشيء في العقل.

ومنها: أحد أقسام التصديق، وهو ما يقارن الجزمَ والمطابقةَ والثباتَ، فيخرج الظنُّ والجهل المركَّب والتقليد، ويفسَّر بأنَّه الجزم الثابت المطابق للواقع.

ومنها: ما يشمل التصوُّرَ المطابقَ والتصديقَ اليقينيَّ، وهو الموافق للعرْف واللغة.

وقد اختلف كل من الأشاعرة والماتريدية في تعريف العلم، وفيما يلي عرض لآراء كل من المدرستين.

• **أولاً: رأي الأشاعرة:**

مذهب الأشعري في العلم هو ما حكاه ابن فورك (ت٤٠٦هـ) بقوله: «اعلم: أن الذي يدور عليه كلامه في ذلك وفي سائر حدود جملة المعاني شيء واحد وهو أنه يقول: "معنى وحقيقته ما به يعلم العالم المعلوم، وعلى ذلك عول في استدلاله على أن الله تعالى عالم بعلم من حيث إنه لو كان عالما بنفسه كان نفسه عالما. لأن حقيقة معنى العلم ما به يعلم به العالم المعلوم، فلو كان نفس القديم سبحانه نفسا بها يعلم المعلومات وجب أن تكون علما وفي معناه.

وأجرى ذلك وأكد هذا القول وكرره في كثير من كتبه... ومن مذهبه أيضا أنه لا يفرق

بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم، والفطنة والدراية، والعقل والفقه، كل ذلك عنده بمعنى العلم. وأن البارئ تعالى إنما اختص بوصف العلم اتباعا له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء.

وذكر في كثير من كتبه أيضا أن الحس هو العلم بالمحسوس"(١)

وعرفه الباقلاني بأنه: "معرفة المعلوم على ما هو به، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم"(٢)

وقال في التمهيد: "فَإِن قَالَ قَائِل مَا حد الْعلم عنْدكُمْ قُلْنَا حَده أَنه معرفَة الْمَعْلُوم على مَا هُوَ بِهِ وَالدَّلِيل على ذَلِك أَن هَذَا الْحَد يحصره على مَعْنَاهُ وَلَا يدْخل فِيهِ مَا لَيْسَ مِنْهُ وَلَا يخرج مِنْهُ شَيْئا هُوَ مِنْهُ وَالْحَد إِذا أَحَاط بالمحدود على هَذِه السَّبِيل وَجب أَن يكون حدا ثَابتا صَحِيحا فكل مَا حد بِهِ الْعلم وَغَيره وَكَانَت حَاله فِي حصر الْمَحْدُود وتمييزه من غَيره وإحاطته بِهِ حَال مَا حددنا بِهِ الْعلم وَجب الِاعْتِرَاف بِصِحَّتِهِ وَقد ثَبت أَن كل علم تعلق بمعلوم فَإِنَّهُ معرفَة لَهُ وكل معرفَة لمعلوم فَإِنَّهَا علم بِهِ فَوَجَبَ تَوْثِيق الْحَد الَّذِي حددنا بِهِ الْعلم وَجَعَلنَا تَفْسِيرا لِمَعْنى وَصفه بِأَنَّهُ علم"(٣).

ويقول الجويني في الارشاد: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به، وهذا أولى في رَوْم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا في حد العلم؛ منها قول بعضهم: العلم تبين المعلوم على ما هو به؛ ومنها قول شيخنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: العلم ما أوجب كون محله عالما؛ ومنها قول طائفة: العلم ما يصح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه(٤)

---

(١) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ت٤٠٦هـ)، تحقيق وضبط د/ أحمد عبدالرحيم السايح، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، (ص٥:٦)

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، بتحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية الطبعة الثانية لسنة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، (ص:١٢).

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، (ص:٢٥)

(٤) كتاب الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلقعليه وقدم له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر، ١٣٢٩هـ/ ١٩٥٠م، (ص:٣٣)

وقال الإمام الرازي في حده: "لا شك أنا نعلم بالضرورة: أنَّا نعلم شيئا من الأشياء، ونعلم أيضا بالضرورة: أنَّ العلم إما تصور وإما تصديق، وهذا القدر معلوم لا نزاع فيه بين العقلاء"(١).

• **ثانياً: رأي الماتريدية.**

• **تعريف الإمام الماتريدي للعلم:** ربط الماتريدي بين العلم والفقه بالمقارنة في المواضع التي جاء فيها لفظ العلم والفقه كقوله «يعلمون» أو «يفقهون» من كتابه «تأويلات القرآن»، وأوضحها ما جاء في الجزء الخامس عشر في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ۝٣﴾(٢).

فيقول: «ثم قال ههنا: لا يفقهون، ولم يقل: لا يعلمون؛ لأن الفقه إنما هو الذي يعرف به الشيء بالشيء، فأخبر أنهم لا يعرفون الآخرة بالدنيا.... ثم بين العلم والفقه فصل من وجه، وإن كانا جميعًا في الحقيقة يرجعان إلى معنى واحد، لأن العلم إنما هو تجلي الشيء له وظهوره بنفسه، والفقه تعرف «الشيء» بغيره استدلالا، لذلك جاز أن يقال: الله تعالى عالم لتجلي الشيء له، ولم يجز أن يقال: إن الله فقيه؛ لأنه لا يعرف الأشياء استدلالا»(٣).

• **ويقول النسفي بنفس قول الماتريدي في تعريف العلم فيقول:** "والشيخ الإمام الماتريدي يشير في أثناء كلامه إلى أن العلم صفة يتجلى لمن قامت هي به المذكور"(٤)

وهو نفس التعريف الذي أورده الإمام الإزميري في تعريف العلم عند الماتريدي بقوله: ذهب الإمام الماتريدي إلى أنه: "صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به"، أي

---

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي للفخر للرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (٣/ ١٠٣: ١٠٦).

(٢) سورة المنافقون الآية (٣)

(٣) ينظر: تأويلات القرآن الماتريدي، تحقيق: د/ ارطغرل بوينوقالين والأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلي، كتابة وتنسيق/ على حيدر أولوصوي، ط/ دار الميزان (١٥/ ١٧٤).

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة للنسفي، تحقيق: د/ محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م(١/ ١٣٧).

صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه لمن قامت به تلك الصفة من البشر والملك والجن، فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية.

• **ويعرف البزدوى العلم بقوله:** "قال عامة أهل السنة والجماعة: العلم هو إدراك المعلوم على ما هو به"(١).

• **أما الصفار فيختلف تعريفه للعلم عن التعريف الوارد عن الماتريدي، فيقول:** والذي يعول عليه في تعريف العلم أن يقال: العلم اسم لمعنى قائم بالذات على وجه مخصوص، ثم قال: وثبت أن خاصيته في انتفاء الخفاء؛ وذلك لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلم بقوله: "وهو بكل شيء عليم"(٢)، وقال أيضًا: "وأن الله قد أحاط بكل شيء علما"(٣)، إلى غير ذلك من الآيات التي وصف نفسه فيها بالعلم، ثم قال: "إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء"(٤)، فدل على أن خاصيته في انتفاء الخفاء(٥).

وحاصل ما قال به الإمام الإزميري أنه صفةٌ قائمةٌ بمحلٍ متعلقة بشيء توجب إيجابًا عاديًا لمحلها، أو يتميز به متعلقها تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك الأمر.

ويرى: أن تعريف الإمام الماتريدي مخالف للعرف واللغة، لأن البهائم ليست من أولي العلم فيهما.

وعلى ذلك قرر أنَّه لا فرقَ بين القولَين في كون العلم صفةً ذاتَ تعلُّق بالمعلوم، وإنَّما الفرق في موجَبها، فهي توجب انكشافَ المعلوم على القول الأول، وأمراً يتميز وينكشف به المعلوم على القول الثاني.

---

(١) ينظر: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي، تحقيق الدكتور هانز بيتر لينس، ضبطه الدكتور أحمد حجازي السقا، المكتبة الأزهرية للتراث ١٤٢٤هـ/ ٢٠٣٣م، (ص٢٢).

(٢) سورة البقرة الآية (٢٩).

(٣) سورة الطلاق الآية (١٢).

(٤) سورة آل عمران (٥).

(٥) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد دراسة وتحقيق د/ عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١٢م، صـ١٦٥

۞ الأدلة النقلية هل تفيد اليقين أم لا؟

الدليل: في اللغة هو المرشد، وما به الإرشاد، وفي الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر. وحقيقة الدليل، هو ثبوت الأوسط للأصغر، واندراج الأصغر تحت الأوسط(١).

والدليل النقلي: هو ما يتوقف شيء من مقدماته على النقل والسماع من الصادق ﷺ(٢).

قال الإمام الإزميري رَحِمَهُ اللَّهُ: ذهب الماتريدية إلى أن الأدلة النقلية تفيد اليقين خلافا للأشاعرة والمعتزلة.

وعليه فقد ذهب الأشاعرة إلى: الأدلة النقلية تفيد الظن لا اليقين، لأن إفادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الألفاظ الموضوعة المنقولة عن النبي ﷺ بإزاء المعنى، وعلى كونه معنى مرادًا له ﷺ، والخلاف في الدليل النقلي بين الأشاعرة والماتريدية دائر حول اليقين الدلالى وليس اليقين الثبوتي، فهل الدلائل النقلية تفيد اليقين أو الظن؟

وفيما يلي عرض لأقوال المدرستين في هذه المسألة:

• **أولاً: أقوال الأشاعرة:**

بالنظر إلى التراث الأشعري نجد أن المتقدمين منهم من ذهبوا إلى القول بأن الدلائل النقلية تفيد اليقين، وعلى رأس هؤلاء الإمام الأشعري، وابن فورك والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني

وهذا في الدلائل النقلية كلها القرآن والسنة المتواترة منها والآحاد(٣)، وكذا

---

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور (ت٧١١هـ)، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ (١١/ ٢٤٩)، التعريفات للجرجاني (ت٨١١) ار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م- باب الدال، (ص١٠٤).

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م (٢/ ٤٩)، وشرح المقاصد للتفتازاني تحقيق: عبد الرحمن عميرة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ٢٠٢٠/ ١٤٤٠] (١/ ٢٨١).

(٣) المتواتر هو: الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب لكثرتهم أو لعد التهم. والآحاد هو ما ليس بمتواتر، ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٥٦).

الإجماع[١][٢].

أما الفخر الرازي فذهب إلى القول بأن الدلائل النقلية تفيد الظن، "فالدليل النقلي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة هي عصمة رواة تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، وعدم الإضمار، والتقديم والتأخير، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، والنقل، والنسخ، والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة"[٣]

ويقول: "الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية، وعلى رفع المعارض العقلي، وأن العلم بانتفاء المعارض العقلي لا يمكن، إذ يجوز في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دلعليه القرآن، ولم يخطر ببال المستمع"[٤]

وقد تابع الرازي في قوله هذا بعض المتأخرين كالآمدي[٥] والبيضاوي[٦]

(١) الإجماع في اللغة: العزم والاتفاق، وفي الاصطلاح: اتفاق المجتهدين من أمة محمدعليه الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في عصر على أمر ديني والعزم التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد. المرجع السابق ص١٠

(٢) ينظر: الإبانة للأشعري (ص ٥٧)، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، دار الأنصار، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، والفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٨٥)، دار الآفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (ص ١٤٣)، الرازي، دار الأضواء - بيروت لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ=١٩٨٥م وينظر الاربعين في أصول الدين للرازي، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م (٢/ ٢٥١)، وينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص ١٢٤)، تحقيق: د. عواد محمود عواد سالم المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠١١م

(٤) نهاية العقول الرازي (١/ ٢٥)، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فوده، دار الذخائر - بيروت. لبنان، الطبعة الولي ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

(٥) أبو الحسن على بن أبي على بن محمد بن سالم التغلبي، الفقيه الأصولي، الملقب بسيف الدين الآمدي، صنف في أصول الفقه والدين والمنطق والحكمة والخلاف، توفى في رابع صفر يوم الثلاثاء، سنة إحدى وثلاثين وستمائة، وكانت ولادته في سنة إحدى وخمسين وحملة ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ٢٩٤) تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر - بيروت.

(٦) عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد بن على أَبُو الْخَيْرِ قَاضِي الْقُضَاةِ نَاصِر الدِّين البيضاوي، كان بعد علامة، عارفا بالفقه =

فالآمدي: يرى أن الظواهر السمعية تتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، إلا أنه استدرك على كلامه هذا في موضع آخر فيقول: "وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني، فإنما يصبح لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أن ذلك ممكن".(١)

ويرى البيضاوي: أن الدليل النقلي يفيد اليقين بشروط، فيقول: "إنما يفيد لنا اليقين - أي الدليل النقلي - إذا تواتر عندنا، وعلمنا عصمة رواة العربية، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والنقل، والنسخ، والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح؛ إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزامه تكذيبه أيضا"(٢)

وأما العضد الإيجي(٣): فعلى رغم كونه من متأخري الأشاعرة، إلا أننا نجد بعد حديثه عن ظنية الدليل النقلي يخالف، ويقول: "والحق أنها - أي الدلائل النقلية، تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه

=

والتفسير والأصلين والعربية والمنطق؛ نظارًا صالحًا متعبدا شائعًا من مُختصر الكشاف الْمِنْهَاج في الأصول، شرح مُخْتَصرِ ابْنِ الْحَاجِبِ فِي الْأُصولِ من المنتخب في الأصول للإمام فخر الدين، شرح المطالع في المنطق، الإيضاح في أصول الدين،

الغاية القصوى في الفقه، الطوالع في الكلام، شرح الكافية لابنِ الْحَاجِبِ، وَغَير ذَلِكَ مَاتَ سنة، خمس وثمانين وستمائة. ينظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/ ٥١).

(١) ينظر: غاية المرام للآمدي (ص ١٧٤)، تحقيق: د/ حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ١٣٩١ هـ والآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي، ص١٣٨، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(٢) طوالع الأنوار (ص١٣٥)، تحقيق: د محمد ربيع جوهري، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي، ولد بعد السبع مائة، وأخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إمامًا فِي الْمَعْقُول قَائِما بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركًا في سَائِرِ الْفُنُون، وله شرح مُخْتَصرِ الْمُنتَهى، وله المواقف في الكلام، وله تلامذة نبلاء، منهم: السعد التفتازاني، وَمِنْهُم: شمس الدين الكرماني وغيرهما، مات مسجونا في سنة ٧٥٦هـ. ينظر: البدر الطالع للشوكاني (ت١٢٥٠هـ) دار المعرفة - بيروت (١/ ٣٢٦).

سفسطة"[١].

ويتوقف الإيجي في إفادة الدلائل النقلية اليقين في العقليات فيقول: "وفي إفادتها اليقين في العقليات نظر؛ لأنه مبني على أن انه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه"[٢].

والفرق بين كلام الإيجي والرازي: أن الرازي يرى أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين مطلقا، لا في الشرعيات ولا في العقليات، أما الإيجي فيرى أنه يفيد الشرعيات بخلاف العقليات.

• ثانيًا: رأي الماتريدية

ذهب الماتريدية إلى القول بأن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين، وقاموا بالاستدلال على هذا القول والرد على الأشاعرة.

فالعلامة صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الماتريدي[٣] يورد ما استدل به الرازي في رفضه يقينية دلالة الدليل السمعي، ويرد عليه فيقول: "ما قيل بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة، والنحو، والصرف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي، والأمور المذكورة ظنية، وهذا باطل؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد، وإلا تبطل فائدة التخاطب، وقطعية المتواتر أصلا"[٤].

---

(١)) المواقف، (ص ٤٠)، عالم الكتب - بيروت - لبنان - دون تاريخ أو رقم الطبع

(٢) المرجع السابق (ص٤٠).

(٣) عبد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر، من علماء الحكمة والطبيعيات وأصول الفقه والدين، له كتاب تعديل العلوم، والتنقيح في أصول الفقه، وشرحه التوضيح، توفى في بخاري سنة ٧٤٧هـ. ينظر الأعلام للزركلي (ت١٣٩٦هـ) دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م (٤/ ١٩٧).

(٤) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي ١/ ٢٤١، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

فالآمدي: يرى أن الظواهر السمعية تتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، إلا أنه استدرك على كلامه هذا في موضع آخر فيقول: "وأما ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني، فإنما يصبح لو لم تقترن به قرائن تفيد القطع، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أن ذلك ممكن".(١)

ويرى البيضاوي: أن الدليل النقلي يفيد اليقين بشروط، فيقول: "إنما يفيد لنا اليقين - أي الدليل النقلي - إذا تواتر عندنا، وعلمنا عصمة رواة العربية، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والتخصيص، والنقل، والنسخ، والمعارض العقلي الذي لو كان لترجح؛ إذ العقل أصل النقل، وتكذيب الأصل لتصديق الفرع محال؛ لاستلزامه تكذيبه أيضا"(٢)

وأما العضد الإيجي(٣): فعلى رغم كونه من متأخري الأشاعرة، إلا أننا نجد بعد حديثه عن ظنية الدليل النقلي يخالف، ويقول: "والحق أنها - أي الدلائل النقلية، تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن، والتشكيك فيه

=

والتفسير والأصلين والعربية والمنطق؛ نظارًا صالحًا متعبدا شائعًا من مُختصر الكشاف الْمِنْهَاج في الأصول، شرح مُخْتَصرِ ابْنِ الْحَاجِبِ فِي الْأُصولِ من المنتخب في الأصول للإمام فخر الدين، شرح المطالع في المنطق، الإيضاح في أصول الدين،

الغاية القصوى في الفقه، الطوالع في الكلام، شرح الكافية لابنِ الْحَاجِبِ، وَغَير ذَلِكَ مَاتَ سنة، خمس وثمانين وستمائة. ينظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/ ٥١).

(١) ينظر: غاية المرام للآمدي (ص ١٧٤)، تحقيق: د/ حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ١٣٩١ هـ والآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي، ص١٣٨، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الأولى١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(٢) طوالع الأنوار (ص١٣٥)، تحقيق: د محمد ربيع جوهري، دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدين الإيجي، ولد بعد السبع مائة، وأخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين تلميذ البيضاوي وكان إمامًا فِي الْمَعْقُول قَائِما بالأصول والمعاني والبيان والعربية مشاركًا في سَائِرِ الْفُنُون، وله شرح مُخْتَصرِ الْمُنتَهى، وله المواقف في الكلام، وله تلامذة نبلاء، منهم: السعد التفتازاني، وَمِنْهُم: شمس الدين الكرماني وغيرهما، مات مسجونا في سنة ٧٥٦هـ. ينظر: البدر الطالع للشوكاني (ت١٢٥٠هـ) دار المعرفة - بيروت (١/ ٣٢٦).

سفسطة"(١).

ويتوقف الإيجي في إفادة الدلائل النقلية اليقين في العقليات فيقول: "وفي إفادتها اليقين في العقليات نظر؛ لأنه مبني على أن انه هل يحصل بمجردها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه"(٢).

والفرق بين كلام الإيجي والرازي: أن الرازي يرى أن الدليل النقلي لا يفيد اليقين مطلقا، لا في الشرعيات ولا في العقليات، أما الإيجي فيرى أنه يفيد الشرعيات بخلاف العقليات.

- **ثانيًا: رأي الماتريدية**

ذهب الماتريدية إلى القول بأن الدلائل النقلية قد تفيد اليقين، وقاموا بالاستدلال على هذا القول والرد على الأشاعرة.

فالعلامة صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري الماتريدي(٣) يورد ما استدل به الرازي في رفضه يقينية دلالة الدليل السمعي، ويرد عليه فيقول: "ما قيل بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة، والنحو، والصرف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي، والأمور المذكورة ظنية، وهذا باطل؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد، وإلا تبطل فائدة التخاطب، وقطعية المتواتر أصلا"(٤).

---

(١)) المواقف، (ص ٤٠)، عالم الكتب - بيروت - لبنان - دون تاريخ أو رقم الطبع

(٢) المرجع السابق (ص٤٠).

(٣) عبد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي، صدر الشريعة الأصغر ابن صدر الشريعة الأكبر، من علماء الحكمة والطبيعيات وأصول الفقه والدين، له كتاب تعديل العلوم، والتنقيح في أصول الفقه، وشرحه التوضيح، توفى في بخاري سنة ٧٤٧هـ. ينظر الأعلام للزركلي (ت١٣٩٦هـ) دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو ٢٠٠٢ م (٤/ ١٩٧).

(٤) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي ١/ ٢٤١، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

وهكذا يؤكد صدر الشريعة أن الدلائل النقلية تفيد اليقين مطلقا، سواء كانت في الشرعيات أو العقليات، فهو لم يخصص، بالإضافة إلى أنه أبطل فكرة المعارض العقلي التي قد ترد على الدليل النقلي.

ويقول البياضي: «الدليل النقلي يفيد الاعتقاد واليقين في المعتقدات عند التوارد على معنى واحد بالعبارات والطرق المتعددة، والقرائن المنضمات"[(١)]

وينقل البياضي عن السعد القول بإفادته اليقين في العقليات، وأن المعارض العقلي منفي عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر[(٢)]

وذكر شيخ زاده بأن الماتريدية ذهبوا لهذا القول، وذكروا بأن الألفاظ المتداولة والمستعملة في عصر النبي ﷺ في معانيها التي تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها في ذلك الزمان، فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا إلى العلم بمعانيها يحصل القطع[(٣)].

والخلاصة أن الماتريدية يقولون:

بإفادة الدليل النقلي اليقين، في الشرعيات والعقليات، وهكذا يتضح رأي المؤلف كما ذكر في أول المسألة.

✪ الوجود هل هو نفس الذات أم غيرها:

اختلف الأشاعرة والماتريدية والحكماء في العلاقة بين الوجود والذات على قول الإمام الإزميري: "وأما وجوده فاعلم أنهم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب"، بل إن الأشاعرة أنفسهم لم يكونوا على رأي واحد، فهل الوجود عين الماهية؟ أو زائد عليها؟ وهذا في الواجب والممكن، كل هذا سأبينه في رأي كل فريق.

- **أولاً: الأشاعرة:**

الأشاعرة سلكوا مسلكين في العلاقة بين الوجود والماهية:

- **المسلك الأول:** وهو للإمام الأشعري، فقد نقل عنه القول بأن الوجود نفس الماهية

---

(١) إشارات المرام البياضي (ص ٤٦)، والبياضي ذكر هذه المسألة من المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية
(٢) إشارات المرام البياضي دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م. (ص٤٧).
(٣) ينظر: نظم الفرائد الشيخ زاده (ص ٤٢)، المطبعة الأدبية، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ

في الواجب والممكن، "فوجود كل شيء عين ذاته، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات، بل الاشتراك لفظي"(١)؛ وذلك لوجوه:

●**أولًا**: "لو كان الوجود زائدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة، فكانت معدومة، إذ لا واسطة بينهما، فيلزم حينئذ من انضمام الوجود إليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود، وإنه تناقض؛ إذ تكون الماهية حينئذ معدومة موجودة معاً"(٢).

●**ثانيًا**: "لو كان الوجود زائدًا على الماهية كان للماهية وجود قبل وجودها والتالى باطل؛ لأنه يلزم كون الشيء موجودًا مرتين، وتقدم الوجود على نفسه أو التسلسل فكذا المقدم، فثبت أن الوجود ليس زائدا في شيء من الماهيات"(٣).

●**المسلك الثاني**: وهو الجمهور الأشاعرة، حيث إنهم يقولون بأن الوجود زائد على الماهية في الممكن والواجب ذهنا، ذكر هذا القول الرازي، وتبعه الجمهور من المتأخرين(٤)، واستدلوا على زيادته في الممكن بما يلي:

●**أولًا**: "أننا يمكننا تصور الممكنات ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى يقوم عليها البرهان، ولأن الحقائق الممكنة تقبل الوجود والعدم، ووجوداتها ليست كذلك".

●**ثانيًا**: "أن الماهيات متخالفة، والوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءً منها، وإلا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود، ويكون لها فصول أخر ويتسلسل"(٥).

---

(١) ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٣٠٧)، هذا القول غير موجود في كتب الأشعري التي أعرفها، ولكن نسبها إليه أتباعه. ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٢٦).

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني ٢(/ ١٢٨).

(٣) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ١٢٩)، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٩ه - ١٩٩٨م.

(٤) ينظر: نهاية العقول للرازي (ص ٣٤٤ وما بعدها)، وطوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٥٣)، وشرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٢٦).

(٥) طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٥٣).

واستدلوا على زيادته في الواجب بما يأتي:

•**أولا**: لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها فائدة معنوية أصلا، بل كان يعد هدرًا.

•**ثانيا**: أنه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان إما نفسها أو جزؤها والأول باطل؛ لأنه أي الوجود مشترك دون الماهية، فحقائق الموجودات متخالفة بالضرورة (١).

ولقد حاول المتأخرون من الأشاعرة مراجعة كلا المسلكين في العلاقة بين الوجود والماهية، وقاموا بعرض الآراء وتوجيهها

فالعضد الإيجي حاول تحرير محل النزاع بين القولين، فالخلاف بينهما كما يرى الإيجي راجع إلى الوجود الذهني، فمن أثبته قال بالزيادة كالمتأخرين، ومن لم يثبته لم يقل بالزيادة كالأشعري (٢).

• **أما عن العلاقة بين الوجود والماهية في الممكن** "فالإيجي يرى أن الحق في ذلك المعترك هو أن الوجود ليس زائدًا أو مغايرا للماهية خارجا، وأن الخلاف مقصور على الوجود الذهني فقط، فالشيخ الأشعري ينكره تماما، ويرى أن الوجود عين الماهية في الخارج، ومن أثبتوا الوجود الذهني يرون أن الوجود زائد على الماهية في الذهن" (٣).

إذن، الإيجي جعل من الوجود الذهني مناطًا للخلاف بين الرأيين.

• **وأما عن العلاقة بين الوجود والماهية في الواجب**، فنجد الإيجي يخالف الرازي في قوله: "إن الوجود له طبيعة نوعية؛ لأن كل مفهوم لا تتخصص أفراده إلا بالعوارض، فهو طبيعة نوعية بين أفراده، وبالتالي فهو أمر زائد على الماهية، سواء كانت هذه الماهية واجبة أو ماهية ممكنة" (٤).

---

(١) شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٤٧).

(٢) ينظر: المواقف للإيجي (ص ٥١ وما بعدها).

(٣) مباحث الوجود والماهية، أ.د/ أحمد الطيب (ص ٦١).

(٤) ينظر: نهاية العقول للرازي (ص ٣٤٤)، ومباحث الوجود والماهية للدكتور أحمد الطيب، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢م (ص ٩٨).

ونجد الإيجي يرد عليه: "بإبراز معنى التشكيك في الوجود المقول على الواجب وعلى الممكن، فإذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فهو عارض لأفراده التي يصدق عليها، وتختلف هذه الأفراد بحقائقها[1]، ضرورة أن اشتراكها في الوجود المشكك اشتراك في أمر عارض خارج، لا في ماهية أو في جزء ماهية ومعروف أن الاشتراك في العارض لا يستلزم الاتحاد في الحقيقة، فإذا جاز اختلاف أفراد الوجود من حيث الحقيقة فلم لا يكون الوجود الخاص في الواجب هو مناط التجرد، وبالتالي تكون هذه الخاصية وقفا عليه لا يشاركه فيها الوجود الممكن"[2].

ويرى الجرجاني في شرحه للمواقف أن المتأخرين القائلين بزيادة الوجود قد وقعوا في اضطراب؛ لأنهم لا يعترفون بالوجود الذهني، فزيادة الوجود على الماهية لا تكون إلا مع الوجود الذهني، ومن أنكر الوجود الذهني يلزمه القول بعدم الزيادة[3].

ونجد أيضًا هذه النزعة التوفيقية بين الرأيين عند البيجوري[4] وشراح السنوسية، فالبيجوري يجعل من الخلاف لفظيًا، وينقل تأويل السعد لعبارة الأشعري، فيقول: "أن الوجود عين الموجود، يقصد بها عين الموجود في الخارج، وليس معناه اتحاد لفظي الوجود والموجود (الماهية) في المفهوم والماصدق"[5]، وإلى هذا القول ذهب

(١) أي: الوجوب والإمكان

(٢) ينظر: المواقف للإيجي (ص ٥٢ وما بعدها)، وينظر: مباحث الوجود والماهية، أ.د/ أحمد الطيب (ص ٩٩ وما بعدها).

(٣) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٤٤).

(٤) إبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري أو الباجوري، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشافعية، نسبته إلى الباجور (من قرى المنوفية بمصر)، ولد سنة ١١٩٨ ه ونشأ فيها، وتعلم في الأزهر، وتقلد مشيخة الأزهر سنة ١٢٦٣ه، واستمر إلى أن توفى بالقاهرة، وكانت وفاته سنة ١٢٧٧ه، وكتب حواشي كثيرة منها: "حاشية على مختصر السنوسي" في المنطق، و"التحفة الخيرية" حاشية على الشنشورية في الفرائض، و"تحفة المريد على جوهرة التوحيد" و"حاشية على أم البراهين والعقائد للسنوسي". ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٧١).

(٥) ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ت: أ.د/ علي جمعة، ط: دار السلام، القاهرة، ط١٣، ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٢م (ص ١٠٧).

الدسوقي[١] في حاشيته على أم البراهين للسنوسي[٢] وكذلك الشرقاوي[٣]"[٤].

إذن: فالمتأخرون يجعلون الخلاف بين الشيخ الأشعري وبينهم لفظيا، فيؤولون عبارة الشيخ لتتماشى مع قولهم بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن.

• **ثانيًا: رأي الماتريدية:**

الماتريدية سلكوا مسلكين أيضًا في العلاقة بين الوجود والماهية:

المسلك الأول: وهو لجمهورهم، حيث إنهم يذهبون إلى القول بأن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن، كالشيخ الأشعري، ذكر ذلك غير واحد منهم، يقول شيخ زاده: "ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس"[٥].

ويقول البياضي: "الوجود ليس زائدا على الذات في الواجب والممكنات عند

---

(١) محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، من علماء العربية، من أهل دسوق (بمصر)، تعلم وأقام وتوفى بالقاهرة، وكان من المدرسين في الأزهر، له كتب، منها: (الحدود الفقهية) في فقه الإمام مالك، وحاشية على السعد التفتازاني) و(حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين)، توفى سنة ١٢٣٠هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٧).

(٢) محمد بن محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني أبو عبد الله، ولد سنة ٨٣٢هـ، وكانت وفاته سنة ٨٩٥هـ، له تصانيف كثيرة، منها: "شرح صحيح البخاري" لم يكمله، وعقيدة أهل التوحيد ويسمى العقيدة الكبرى، وقام بشرح هذا الكتاب وسماه "عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى" و"أم البراهين ويسمى العقيدة الصغرى"، وشرح هذا الكتاب وسماه "شرح صغرى الصغرى". ينظر: الأعلام للزركلي (٧/ ٦٢).

(٣) عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهري، فقيه من علماء مصر، ولد في الطويلة (من قرى الشرقية بمصر) سنة ١١٥٠ هـ، وتعلم في الأزهر، وولي مشيخته سنة ١٢٠٨هـ، وكانت وفاته سنة ١٢٢٧ هـ، وصنف كتبًا منها "التحفة البهية في طبقات الشافعية" من سنة ٩٠٠ إلى ١١٢١هـ و"تحفة الناظرين فيمن ولي مصر من السلاطين" و"حاشية على شرح الهدهدي على كبرى السنوسية". ينظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٧٨).

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٣٨ هـ، ص ٧٥، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي: (ص ٥٠)، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي - القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

(٥) نظم الفرائد، (ص ٥).

الماتريدية، واختاره الأشعري خلافًا لجمهور الأشاعرة"[١].

ونسب صدر الشريعة الماتريدي هذا القول إلى جمهور الماتريدية، وذلك فيما نقله عنه المرجاني في حاشيته على شرح العقائد العضدية[٢].

• **المسلك الثاني**: وهو القول بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن كما ذهب إليه متأخرو الأشاعرة، وعلى رأسهم فخر الدين الرازي، ونجد هذا القول عند السمرقندي[٣]، فيقول: "اختلفوا في أن الوجود زائد على الماهيات فقال أهل التحقيق إنه زائد في الجميع، وهو الحق؛ لأن الموجودات متشاركة ومتخالفة في الماهية، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، وليس جزءً منهما"[٤].

ويعود أصل الخلاف بين الآراء في هذه المسألة لاعتبارات عديدة، فالجمهور من المتكلمين قالوا بأن الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن حتى يصح الحمل، والوجود عندهم عدمي اعتباري، فلا ضير من زيادته في الواجب والممكن، بخلاف الفلاسفة، حيث إنهم قالوا: إن الوجود نفس الماهية في الواجب زائد في الممكن؛ لأن الوجود عندهم وجودي، فهو ليس زائدًا في الواجب حتى لا يكون هناك تركيب في واجب الوجود، والشيخ الأشعري والماتريدية قالوا بأن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن لأنه مشترك لفظي بينهما.

وقد ترتب على الخلاف في القول بزيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته له القول بشيئية المعدوم؛ لأن من قال بأن الوجود نفس الماهية لا يمكنه القول بشيئية المعدوم، وأنه شيء في الخارج، وإلا لزم اجتماع النقيضين، وهو الوجود والعدم، وأما الذين قالوا بزيادة

---

(١) إشارات المرام، (ص ٩٤).

(٢) ينظر: حاشية المرجاني على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، المطبعة العثمانية (دار سعادات)، ١٣١٦ هـ، ١/ ٢٣٢ نقل هذا القول من كتابه تعديل العلوم الصدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود الحنفي (ت ٧٤٧ هـ).

(٣) محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي الحنفي شمس الدين من كتبه (قسطاس الميزان) في المنطق، و(آداب البحث) و(الصحائف الإلهية) في علم الكلام، توفى سنة ٦٩٠ هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٣٩).

(٤) الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي (ص ٧٨، ٧٩) بتصرف يسير تحقيق د/ أحمد عبد الرحمن الشريف، دون دار نشر أو تاريخ.

الوجود على الماهية فيمكنهم القول بشيئية المعدوم، ولهذا منهم من قال بشيئية المعدوم، ومنهم من قال بعدم شيئيته [١].

وذهب الإمام الإزميري إلى أن النزاع في هذه المسألة نزاع حقيقي، حيث قال:

والحقُ أنَّ النزاعَ حقيقيٌّ، وأن محل النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في "التعديل" بمعنى أن ما صدق عليه الكون في الخارج هو بعينه ما صدقعليه كونُ الماهيةِ ماهيةً في الخارج، لا أمرًا زائدًاعليه بعد كون الماهيةِ ماهيةً، ثم على تقدير كونِ الوجودِ عينَ الماهيةِ يكونُ الوجودُ مشتركًا لفظيًا، إذ الماهياتُ متخالفةٌ بالذات، فكذا الوجودُ الذي هو عينُها، وعلى تقدير زيادتها على الماهيةِ يكونُ مشتركًا معنويًا بين أفراد.

✪ صفتا السمع والبصر:

قال الإمام الإزميري رَحِمَهُ اللَّهُ: والسمع: صفةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى زائدةٌ عليها تتعلَّقُ بالمسموعاتِ، والبصر: صفةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى تتعلَّقُ بالمبصراتِ، وهذا رأي متكلمي الماتريدية.

أما الأشاعرة ومن وافقهم فقالوا: أن السمعَ والبصَرَ عبارةُ عن العلمِ بالمسموعاتِ والمُبصَراتِ عند حدوثهما، فيكونا حادثِينِ راجعين إلى العلمِ لا قَدِيمينِ زائدينِ على العلمِ.

قال الإمام الإزميري: لكنَّ المفهومَ من أنَّ إرجاعَهُما إلى العلم ليس مذهبَ الأشعري بل لازِمٌ لمذهَبِهِ، حيث قال: "المشهورُ في مذهبِ الأشاعرة أنَّ كلًّا من السمعِ والبصرِ صفةٌ مغَايرةٌ للعلمِ"، إلَّا أنَّ ذلك ليس بلازمٍ على قاعدةِ الشيخُ الأشعري في الإحساس من أنَّهُ علمٌ بالمحسوسِ، لجوازِ أن يكون مرجعُهُما إلى صفةِ العلمِ، ويكونُ السمعُ عِلمًا بالمسموعاتِ، والبصرُ علمًا بالمُبصراتِ [٢]. ولا يخفى عليك أن لازم المذهب مذهبٌ أيضًا.

---

(١) ينظر: مطالع الأنظار للأصفهاني (ص ٤٤)، دار الكتبي - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ه - ٢٠٠٨م.

(٢) للتفصيل ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٢٤)، وينظر شرح المواقف للجرجانى (٨/ ١٠١)، وينظر: شرح المقاصد للتفتازانى ٧١٢هـ (٤/ ١٤٠:١٤١)

إلا أن الخلاف بينهما يدور حول الآتي: في الاستدلال على ثبوت صفتي السمع والبصر، هل يستدل عليهما بالعقل فقط؟ أم بالسمع فقط؟ أم بهما معا؟

وفي تعلق هاتين الصفتين، هل يتعلقان بجميع الموجودات؟ أم أن السمع تتعلق بالمسموعات والبصر بالمبصرات؟

وأشار إلى هذا الخلاف الإمام الإزميري وغيره من العلماء الذين تكلموا في الخلافيات الاستدلال على صفتي السمع والبصر.

• أولاً: رأي الأشاعرة:

بالنظر إلى كتب الأشاعرة في استدلالهم على هاتين الصفتين وجدت أنهم سلكوا أكثر من مسلك هما:

• **المسلك الأول**: وهو الاستدلال بالعقل فقط، وهذا نجده عند الشيخ الأشعري، والجويني، والآمدي، واختلفوا أيضا في وجه الاستدلال به، هل يستدلون بدليل الحياة أو بدليل الكمال، ووجدت أن الأشعري عول على دليل الحياة، والجويني جمع بين الدليلين، والآمدي عول على دليل الكمال.

يقول الأشعري: "فإن قال قائل: لم قلتم إن الله سميع بصير؟ قيل له: لأن الحي إذا لم يكن موصوفًا بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير، فلما كان الله تعالى حيًا لا تجوز عليه الآفات من الصم والعمى وغير ذلك صح أنه سميع بصير"(١)

ويقول: "وكذلك لو كان لم يزل حيًا غير سميع ولا بصير لكان لم يزل موصوفا بضد السمع من الصم والآفات، وبضد البصر من العمى والآفات، ويحال جواز الآفات على الباري، فصح أنه لم يزل سميعًا بصيرًا"(٢)

وبهذا يتضح أن الأشعري "يؤسس إثبات الصفتين على الاستدلال العقلي أولًا، و ثانيًا

---

(١) اللمع للأشعري (ص٢٥).

(٢) المرجع السابق (ص٢٦).

يجعل مرتكز هذا الاستدلال العقلي هو كونه تعالى حيًا.

ومع توسع المدرسة الأشعرية وتطورها، بعد الأشعري - أصاب طائف التغيير كلا الأساسين الذين أورثهما الأشعري أخلافه، فرفض بعض هؤلاء الأخلاف والتلاميذ مبدأ الاستدلال العقلي بجملته، وعلى أي مرتكز يرتكز، على حين قد أقره بعض منهم، ولكن تحول به عن الارتكاز على إثبات الحياة كما فعل الأشعري - إلى قاعدة الكمال والنقص[(١)].

وإمام الحرمين ساق الاستدلال على ما ساقه عليه الأشعري تارة، وهذا ما فعله في الإرشاد، وساق هذا الاستدلال على مرتكز الكمال والنقص تارة أخرى وهو ما فعله في العقيدة النظامية.

يقول إمام الحرمين في الإرشاد: "فأفعاله تعالى دالة على كونه حيًا، والحي قابل للاتصاف بكونه سميعًا بصيرًا، فإذا تقرر استحالة اتصافه تعالى بالآفات المضادة للسمع والبصر، دل ذلك على اتصافه بهما"[(٢)].

ويقول في العقيدة النظامية: "إن من أثبت للمخلوق إدراكًا لم يثبته للخالق فقد جعل للمخلوق مزية ليست في الخالق، وكيف يصح في العقل أن يخلق الخالق كمالا وهو - أي الخالق - متقاصر عنه عَري منه، كيف يخلق للعبد إدراك فيدرك به العبد حقائق الأشياء، وهو سبحانه لا يدركها"[(٣)].

أما الآمدي فقد عرض الأدلة العقلية التي ساقها المتكلمون لإثبات هاتين الصفتين، فيذكر دليل الأشعري وهو دليل الحياة وينتقده، ويرى أن السبيل في الدليل ههنا ليس إلا ما أشار إليه في مسألة الإرادة، ويقصد بذلك حجة الكمال[(٤)].

• **المسلك الثاني:** وهو الاستدلال بالسمع والعقل معا مع الاختلاف في الدليل العقلي،

---

(١) هوامش على العقيدة النظامية، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، مكتبة الإيمان ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م، (ص ٢٢٢)

(٢) الإرشاد، الجويني (ص ٧٣).

(٣) هوامش على العقيدة النظامية، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي (ص٢٢٤).

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د/ حسن الشافعي (ص٢٨٦:٢٨٧).

هل هو دليل الحياة أو دليل الكمال؟ وقد وجد هذا عند الباقلاني والغزالي.

فالباقلاني يستدل بالسمع والعقل معًا، معتمدًا في دليله العقلي على دليل الحياة، حيث يقول في هذا الصدد: "يجب أن يعلم أنه من سميع لجميع المسموعات بصير لجميع المبصرات، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ۝١١﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّا لَا نَسۡمَعُ سِرَّهُمۡ وَنَجۡوَىٰهُمۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيۡهِمۡ يَكۡتُبُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ ۝١﴾[3] وقوله تعالى: ﴿أَلَمۡ يَعۡلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ۝١٤﴾[4] وأيضا فإنه لو لم يوصف بالسمع والبصر لواجب أن يوصف بضد ذلك من الصم والعمى، والله يتعالى عن ذلك علوا كبيرًا"[5].

• ويقول في استدلاله العقلي: فإن قال قائل فما الدليل على أنه سميع بصير متكلم؟

قيل له: الدليل على ذلك أنه قد ثبت أنه حي بما وصفناه، والحي يصح أن يكون متكلما سميعا بصيرًا، ومتى خلا من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها فلابد من أن يكون موصوفًا بأضدادها من الخرس والسكوت والعمى والصم[6].

وهنا نجد أن الباقلاني تابع الشيخ الأشعري في استدلاله العقلي على هاتين الصفتين وبنفس دليله وهو دليل الحياة.

أما الغزالي: فقد استدل على هاتين الصفتين بالشرع والعقل معًا، معتمدًا في دليله العقلي على دليل الكمال، يقول الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد: ندعي أن صانع العالم سميع بصير، ويدل عليه الشرع والعقل، أما الشرع فيدل عليه آيات من القرآن كثيرة

---

(١) سورة الشوري الآية ١١.

(٢) سورة الزخرف الآية ٨٠.

(٣) سورة المجادلة الآية ١.

(٤) سورة العلق الآية ١٤.

(٥) الإنصاف للباقلاني (ص ٣٥:٣٦).

(٦) التمهيد للباقلاني (ص٤٦).

عليه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾(١)، وكقول إبراهيم عليه السلام فيما أخبر الله عنه بقوله: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ۝٤٢﴾(٢).

• **ثم يذكر الدليل العقلي على قاعدة الكمال فيقول:** ومعلوم أن الخالق أكمل من المخلوقات، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا يثبت للخالق(٣).

• **المسلك الثالث:** وهو الاستدلال بالسمع فقط، وهذا يتضح عند الرازي ومتأخري الأشاعرة، فالفخر الرازي يتضح من كلامه أنه يتبع الأشعري في إثبات السمع والبصر صفتين لله، إلا أنه بعد هذا يخالفه في الدليل الذي ارتضاه.

يقول الرازي: إن ما ادعوه من أن كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر يفتح علينا هذا السؤال: أليس كل حي يصح اتصافه بالشهوة والألم واللذة؟ مع أن الله تعالى لا يصح عليه شيء منها(٤).

وينتقد أيضًا دليل الكمال والنقص الذي استخدمه البعض في الاستدلال على هاتين الصفتين، فيقول: ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير، فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال، وهذا ضعيف، لأن لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منا موصوف به، فلو لم يكن الله تعالى موصوفًا به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى، فإن قلت هذا صفة كمال في الأجسام والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته في حقه، قلت: فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من

---

(١) سورة الشورى الآية ١١.

(٢) سورة مريم الآية ٤٢.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي (ص٣٤٢:٣٦٤)، تحقيق وشرح د/ مصطفى عمران - دار البصائر القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ

(٤) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان (ص ٣١٨)، دار الفكر، دون تاريخ، وينظر: الأربعين للرازي (ص١٢٤)، والمحصل للرازي (ص ١٢٤).

صفات الأجسام، وحينئذٍ يعود البحث.[(١)]

وبهذا لم يرتض الدليل العقلي على هاتين الصفتين وإنما تمسك بالدليل السمعي، وكما يقول: "الرجوع في هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى، فالمعتمد التمسك بالآيات"[(٢)]

ويؤكد أيضًا على تمسكه بالدليل السمعي، وأنه الأصل في الاستدلال، ويرى أن العقل يقوي الدليل السمعي فيقول: "الدلائل السمعية دالة على كونه - تعالى سميعا بصيرا، والعقل أيضًا يقوي ذلك؛ لما في هذين النوعين من الإدراك من الكمال، ويجب وصفه تعالى بصفات الكمال"[(٣)].

وبعد أن سلك الرازي هذا المسلك أصبح الاستدلال بالشرع على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى هو السائد عند الأشاعرة، وهذا نجده عند ابن التلمساني[(٤)] والبيضاوي، والإيجي، والجرجاني، والسنوسي، وصاحب الجوهرة[(٥)(٦)].

● **يقول ابن التلمساني:** "والوجه الاعتماد. على السمع فنصفه بما ورد"[(٧)].

---

(١) المحصل (صـ١٧٢).

(٢) المرجع السابق، وينظر: هوامش على العقيدة النظامية، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي (ص ٢٢٦ وما بعدها)، وللتفصيل ينظر: المطالب العالية للرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، (٣/ ١٩٣ وما بعدها).

(٣) معالم أصول الدين الرازي (ص٥٨).

(٤) عبد الله بن محمد بن على أبو محمد، شرف الدين الفهري التلمساني، ولد سنة ٥٦٧ هـ فقيه أصولي شافعي، أصله من تلمسان واشتهر بمصر، وتصدر للإقراء، وكانت وفاته سنة ٦٤٤ هـ. وصنف كتباً منها: «شرح المعالم في أصول الدين، وشرح لمع الأدلة، ينظر: الأعلام للزركلي(٤/ ١٢٥).

(٥) إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، أبو الأمداد، برهان الدين فاضل متصوف مصري مالكي، نسبته إلى (اللقانة) من البحيرة بمصر، توفى بقرب العقبة عائدا من الحج، له كتب، منها: (جوهرة التوحيد) وهي منظومة في العقائد، وبهجة المحافل في التعريف برواة الشمائل، توفى سنة١٠٤١هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٨).

(٦) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٧/ ٩٩)، وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد(١٣٢)، و شرح صغرى الصغرى للسنوسي (ص٧٧)، تعليق: د/ سعيد فوده، دار الرازي - عمان - الأردن، الطبعة الأولى١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٧)) شرح معالم أصول الدين، (ص٣٦٧).

•ويقول البيضاوي: "دلت الحجج السمعية على أنه سميع بصير"(١)

•والعضد الإيجي يستدل بدليل سمعي وهو الإجماع، فيقول: "والعمدة في إثباته الإجماع، فليعول عليه في هذه المسألة ابتداء"(٢)

ثانيًا: رأي الماتريدية

استدل الماتريدية على هاتين الصفتين بالسمع فقط، وهذا نجده عند الجمهور منهم.

يقول البزدوي: وجه قول أهل السنة والجماعة - أي في استدلالهم، فإن الله تعالى وصف نفسه بكونه سميعا بصيرا في كتابه في مواضع كثيرة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾(٣)(٤).

ويقول اللامشي(٥): "قال أهل السنة والجماعة، أي الماتريدية - إن للصانع العالم حياةً وعلمًا وقدرةً وسمعًا وبصرًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ(٦)﴾"(٧)

ويقول الصابوني(٨): "قال أهل السنة: إن الله تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيصة والزوال، فهو حي عالم قادر سميع بصير، ووجه دلالة صحة ما قلناه ما ذكره الله تعالى في كتابه، وتعرف به إلى عباده بأسمائه الحسنى"(٩).

---

(١) طوالع الأنوار (ص٢٨٩).

(٢) المواقف (ص٢٩٢).

(٣) سورة الإسراء الآية (١)

(٤) أصول الدين للبزدوي (ص٤٣).

(٥) محمود بن زيد اللامشي الحنفي، ولد بلامش سنة ٤٤١هـ ومات بسمر قند سنة ٥٢٢هـ، له مؤلفات في أصول الفقه وعلم الكلام. ينظر: الجواهر المضيئة للقرشي (ت٧٧٥هـ)، مكتبة أمير محمد كراتشي، دون تاريخ (٢/ ١٥٧).

(٦) سورة الاسراء الآية (١)

(٧) التمهيد لقواعد التوحيد اللامشي (ص٦٥)، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.

(٨) أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني البخاري، من علماء الكلام من الحنفية، مولده ووفاته في بخارى، ونسبته إلى عمل الصابون أو بيعه، توفى سنة ٥٨٠٥٨٠هـ له كتاب: البداية من الكفاية في أصول الدين. ينظر: الأعلام للزركلي(١/ ٢٥٣).

(٩) البداية من الكفاية، تحقيق: د/ فتح الله خليف، دار المعارف - القاهرة١٩٦٩م، (٤٩: ٥٠).

ويقول أبو البركات النسفي[(١)]: "صانع العالم حي عالم قادر سميع بصير مريد، إلى غير ذلك من صفات الكمال، للنصوص الناطقة باتصافه بهذه الأوصاف"[(٢)]

ويرى البياضي أنه لا حاجة للاستدلال على هاتين الصفتين؛ لأنهما مما علم من الدين بالضرورة، فيقول: أشار - أي الإمام أبو حنيفة - إلى أن كونه تعالى سميعا بصيرا مما علم من دين نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، والقرآن والحديث مملوء منه بحيث لا يمكن إنكاره، والاجماع منعقد عليه، فلا حاجة للاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية.[(٣)]

ومما سبق يتضح أن: الماتريدية في استدلالهم على هاتين الصفتين يستدلون عليهما بطريق السمع، وبعضهم يرى أنه لا حاجة إلى الاستدلال أصلاً إلا لأنه من الضروريات، وما علم من الدين بالضرورة ينعقد بالإجماع، وهو دليل سمعي.

- **تعلق هاتين الصفتين:**

تعلق صفتي السمع والبصر مرتبط بالاستدلال على هاتين الصفتين، فمن استدل عليهما بالعقل ذكر أنهما يتعلقان بالموجودات، ومن استدلعليهما بالسمع ذكر أن صفة السمع تتعلق بالمسموعات والبصر بالمبصرات.

يقول السنوسي: "الحاصل أن تعلق هاتين الصفتين بجميع الموجودات أخذ من الدليل العقلي"[(٤)]

****

(١) عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، أحد الزهاد المتأخرين، صاحب التصانيف المفيدة في الْفِقْه والأصول، له كنز الدقائق، وله: المنار في أصول الْفِقْهِ، وَلَهُ: الْمَنار في أصول الدين، وله: العُمْدَة، تفقه على شمس الأئمة الكردي، توفى سنة ٧١٠هـ. ينظر: الجواهر المضيئة للقرشي (١/ ٢٧١).

(٢) شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، تحقيق: د/ عبدالله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢م، (صـ ١٧١).

(٣) إشارات المرام (ص١٣٧).

(٤)) شرح صغرى الصغرى (ص ٨٠).

وفيما يلي عرض لآراء المدرستين:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة

ينسب إلى الأشعري والأشاعرة قولهم بأن صفتي السمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات، (تعلقًا مغايرًا لصفة العلم).

• **يقول البغدادي**: "واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعا، فقال أبو الحسن الأشعري كل موجود يجوز كونه مسموعا مرئيا، وقال القلانسي: لا يسمع إلا ما كان كلامًا وصوتا وهو الصحيح، والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي، وعليه أكثر الأمة"(١).

ويذكر السنوسي علة تعلقهما بالموجودات فيقول: "برهان عموم التعلق لسمعه - تعالى - وبصره أن مصحح تعلقهما إنما هو الوجود، فلو تعلقا ببعض الموجودات دون بعض لافتقرا إلى مخصص فيكونان حادثين، وقيام الحوادث بذاته مستحيل"(٢).

ويقول: "إنهما يتعلقان بجميع الموجودات"(٣).

ويقول الشرقاوي: "إنهما يتعلقان بجميع الموجودات، وإن تعلقهما بكل موجود مذهب الشيخ أبي الحسن إمام الفن وهو الحق"(٤).

وذكر البيجوري في حاشيته على جوهرة التوحيد تعلقهما بجميع الموجودات.(٥)

وترتب على كلام الأشاعرة بتعلق هاتين الصفتين بالموجودات عدم التمييز بين أحدهما عن الأخرى في التعلق، يقول الدسوقي: "ما ذكرته من دخول في تعريف الآخر مسلم، والعذر في عدم تعريف كل واحد منهما بتعريف لا يدخل فيه الآخر تعذر معرفة ما يخص كل واحد من الانكشافات، فلأجل تعذر معرفة ذلك صدق حد كل منهما على

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ت٤٢٩هـ)، مطبعة الدولة استانبول، تركيا، الطبعة الأولى ١٣٦٤هـ/ ١٩٢٨م (صـ٩٧).

(٢) شرح صغرى الصغرى (ص٨٠).

(٣) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي، محمد الدسوقي (ص١٢٧).

(٤) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي، عبد الله الشرقاوي (ص٢٧٣).

(٥) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، (ص١٣١: ١٣٢).

الآخر لاشتراكهما في الصفة والخاصة والعقل"[(١)].

ويقول الشرقاوي مؤكدًا على ما ذكره الدسوقي: لما اتحد السمع والبصر في التعلق لم يعرف تمايزهما، فلذا عرفهما بتعريف يقتضي تميز إحداهما عن الأخرى، وإن لم يكن فيه تميز إحداهما عن الأخرى.[(٢)]

هذا هو رأي الأشاعرة في تعلق صفتي السمع والبصر، واتضح أنهم يرون تعلقهما بجميع الموجودات، ولم يميزوا بين تعلق كل صفة منهما على حدة.

وأنهم عندما قالوا بأن هاتين الصفتين تتعلقان بالموجودات كان مقصدهم عموم التعلق، وكما ذكر في كتبهم من حيث إنه يجوز أن يدرك المبصر بالسمع والعكس؛ لقدرته تعالى فيجوز أن يخرق الله العادة ليتعلق كل واحد بما يتعلق به الآخر.[(٣)]

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية

يذهب الماتريدية إلى القول بأن صفة السمع تتعلق بالمسموعات، وصفة البصر تتعلق بالمبصرات.

• يقول أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[(٤)]، "أي سميع لدعائكم الذي دعوتم، وتضرعكم الذي تضرعتم إليه، عليم بأفعالكم وأقوالكم التي تسرون وتعلنون"[(٥)]

• ويقول أبو المعين النسفي: "فإنه تعالى عالم في الأزل بجميع المعلومات، سميع بجميع المسموعات، بصير بجميع المبصرات، وإن لم تكن المسموعات والمبصرات

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص١١٠).

(٢) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي، عبد الله الشرقاوي (ص٧٣).

(٣) ينظر: القلائد في تحرير الفرائد الدكتور عيسى عبد الله الحميري، دون دار نشر أو تاريخ (ص٨٨ وما بعدها).

(٤) سورة الأنفال الآية (١٧).

(٥) تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٢٨٩)، تحقيق د/ مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م

والمعلومات موجودة في الأزل[١].

• **ويقول الملا على القاري**[٢]: "فهو سبحانه السميع البصير يسمع ويرى لا يعزب عن سمعه مسموع وإن خفي غاية السر، ولا يغيب عن رؤيته مرئي وإن دق في النظر، بل يرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء فالسمع صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر صفة تتعلق بالمبصرات، فيدرك إدراكا تاما لا على سبيل التخييل والتوهم"[٣].

• **ويقول البياضي**: "والسمع: وهي صفة تتعلق بالمسموعات، والبصر: صفة تتعلق بالمبصرات"[٤].

هذا هو رأي الماتريدية في تعلق صفتي السمع والبصر، ويتضح أنهم يرون أن صفة السمع تتعلق بالمسموعات، وصفة البصر تتعلق بالمبصرات، وهذا موافق مع رأيهم في الاستدلال عليهما بالسمع، وهو ما ذهب إليه الإمام الإزميري حيث قال إن السمع صفةٌ تعلَّقَ بالمسموعاتِ، والبصر صفةٌ تتعلَّقُ بالمبصراتِ

۞ الخلاف في صفة الإدراك:

يقصد بالإدراك كما ورد في حاشية الإمام البيجوري على الجوهرة أنه: "صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، يدرك بها الملموسات كالنعومة والخشونة، والمشمومات كالرائحة الطيبة، والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالها التي هي الأجسام، ولا تكيف بكيفيتها لأن ذلك إنما هو عادي وقد ينفك وقيل: يدرك بها كل موجود، والذي صرح به

---

(١) بحر الكلام للنسفي (ت٥٠٨هـ)، دراسة وتحقيق: د/ ولي الدين محمد صالح الفرفور، دار الفرفور، دمشق سوريا، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، (ص٣٣١)

(٢) على بن سلطان محمد، نور الدين الملا الهروي القاري، فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره، ولد في هراة وسكن مكة وتوفى بها سنة ١٠١٤ هـ صنف كتبا كثيرة، منها: «تفسير القرآن والفقه الأكبر». والأثمار الجنية في أسماء الحنفية» «الفصول المهمة في الفقه»، ومنح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر ينظر: الأعلام للزركلي (١٢/٥).

(٣) شرح على الفقه الأكبر للملا على القاري (ت١٠١٤هـ)، البابي الحلبي القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م، (ص٧٦).

(٤) إشارات المرام، كمال الدين البياضي (ص ١١٨).

بعض المتأخرين أنها صفة واحدة، لكن الواقع في كتب الكلام أنها ثلاث صفات: إدراك الملموسات، إدراك المشمومات، وإدراك المذوقات.(١)

وقد وقع خلاف في هذه المسألة بين الأشاعرة والماتريدية، وحقيقة هذا الخلاف تعود إلى الخلاف في الاستدلال على صفتي السمع والبصر، بدليل قول الإمام البيجوري: "وهذا الاختلاف مبني على اختلاف في دليل الصفات الثلاثة السابقة التي هي: الكلام، والسمع، والبصر، فمن أثبتها بالدليل العقلي - وهو أنها صفات كمال فلو لم يتصف بها لاتصف بأضدادها وهي نقائص والنقص عليه تعالى محال أثبت هذه الصفة التي هي صفة الإدراك. ومن أثبتها بالدليل السمعي المتقدم: نفى الصفة المذكورة لأنه لم يرد بها سمع(٢).

وفي هذا المسألة يقول الإمام الإزميري رَحِمَهُ اللَّهُ: أما الادراك: فهو عبارة عن علمه تعالى خلافًا للأشاعرة

فإنهم قالوا: إنه صفة مغاير للعلم متمسكين بإدراك الشم والذوق واللمس، ولأنه كمال وضده نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب اتصافه تعالى بتلك الادراكات زائدًا على العلم، لكن على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات والالآم، ولهذا اتفقوا على أن اطلاق لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح عليه تعالى ولاتصافه بها لكونها من خواص الأجسام ولم يرد بها النقل.

وذهب الماتريدية وأكثر المتكلمين: إلى نفيه وإرجاعه إلى العلم لأن صفاته تعالى إنما يعرف بالسمع وبدلالة أفعاله عليه بحيث لو لم تكن الصفة لم يمكن ان يتكون فعله، وتلك الادراكات ليست كذلك لأن أفعاله لا يتوقف عليها لإحاطة علمه ولم يرد به السمع أيضًا.

وفيا يلي توضيح لأراء الفرقتين:

۞ أولاً: رأى الأشاعرة:

اختلف الأشاعرة في الاستدلال على صفتي السمع والبصر، ولا ختلافهم في

(١) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد الشيخ البيجوري (صـ ١٣٥).

(٢) المرجع السابق

الاستدلال كانوا على ثلاثة أقوال في الإدراك

يقول صاحب الجوهرة:

فهل له إدراكُ أو لا خلف وعند قوم صح فيه الوقف[١]

* **الأول**: من أثبت له تعالى صفة الإدراك، وهم القائلون بالدليل العقلي في صفتي السمع والبصر، كالباقلاني، والجويني، والغزالى، والآمدي

• **يقول الباقلاني**: "وأن يعلم مع كونه - تعالى - سميعاً بصيراً أنه مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق بإدراك معين"[٢]

• **ويقول الجويني**: "فإن قيل: قد وصفتم الباري تعالى بكونه سميعاً بصيراً، والسمع والبصر إدراكان، ثم تثبت شاهدًا إدراكات سواهما، إدراك يتعلق بقبيل الطعوم وإدراك يتعلق بقبيل الروائح وإدراك يتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة، فهل تصفون الرب تعالى بأحكام هذه الإدراكات؟ أم تقتصرون على وصفه بكونه سميعاً بصيرًا؟ قلنا: الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات، إذ كل إدراك ينفيه ضد فهو آفة، فما دل على وجوب وصفه بأحكام السمع والبصر فهو دال على وجوب وصفه بأحكام الإدراكات"[٣]

• **ويقول الغزالى**: "المحققون من أهل الحق صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع السمع والبصر، والعلم بالقدر الذي هو كمال في الإدراك دون الأسباب التي هي مقترنة بها في العادة من المماسة والملاقاة، فإن ذلك محال على الله تعالى"[٤]

والآمدي يثبت الإدراك لله تعالى، ويجيب عن الاعتراضات التي توجه إليه، ويرى أن التحقيق في المسألة أن هذه الإدراكات لم تخل من صفات الباري[٥]

---

(١) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد الشيخ البيجوري (ص١٣٥).

(٢) الانصاف للباقلاني، (ص٢٤:٢٥)، ت: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة الطبعة الثانية ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م

(٣) الإرشاد للجويني (ص ٧٦ - ٧٧).

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٣٤٨).

(٥) ينظر: غاية المرام للآمدي (ص ١٣١).

✱ **الثاني**: من نفى عنه - تعالى - صفة الإدراك؛ لتمسكهم بالدليل السمعي، ويمثل هذا القول: الإيجي، والجرجاني [١].

يقول الجرجاني: "وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس؛ لعدم ورود النقل بها" [٢].

✱ **الثالث**: من رأى التوقف في شأن هذه الصفة في إثباتها أو نفيها، ويمثل هذا الاتجاه الفخر الرازي فكما كان أول الرافضين لمبدأ الاستدلال العقلي على صفتي السمع والبصر، فقد كان أول القائلين أيضًا بالتوقف في أمر صفة الإدراك.

يقول الرازي: "وأثبت القاضي صفات ثلاث أخرى، وهي إدراك الشم، الذوق، واللمس، والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف" [٣].

وذهب إلى هذا القول أيضًا: ابن التلمساني، والدسوقي، والبيجوري [٤].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية

ولأنهم يستدلون على صفتي السمع والبصر بالسمع، لم يقولوا بصفة الإدراك؛ لأنها لم تثبت لهم بالسمع [٥].

• **يقول البزدوي**: "الله تعالى يسمع الكلام كما يشاء، وكذا يرى الموجودات كما يشاء، بخلاف الشام والذائق واللامس، حيث لم نصفه به؛ لأن الله لم يصف نفسه به، وليس عندنا دليل ضروري يوجب القول به" [٦].

• **ويقول البياضي**: "الإدراك ليس صفة زائدة، بل هو من العلم في حق الباري

---

(١) ينظر: المواقف للإيجي (٢٩٣)، وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠٢).

(٢) شرح المواقف للجرجاني، (٨/ ١٠٢).

(٣) المحصل، الرازي (ص ١٨٧) بتصرف يسير.

(٤) ينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص ٣٧٦)، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص ١١٧)، وشرح البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٣٦).

(٥) كما بينت ذلك في استدلالهم على صفتي السمع والبصر. ينظر: إشارات المرام (ص ١٢١).

(٦) أصول الدين، البزدوي (ص ١٣٥).

تعالى"[١].

والراجح عند المؤلف أن الإدراك هو العلم وسلك في ذلك مسلك أئمته الماتريدية إلى نفيه وإرجاعه إلى العلم لأن صفاته تعالى إنما تعرف بالسمع وبدلالة أفعاله عليها بحيث لو لم تكن الصفة لم يمكن ان يتكون فعله، وتلك الإدراكات ليست كذلك لأن أفعاله لا تتوقف عليها لإحاطة علمه بها، ولم يرد بها السمع أيضا.

۞ الخلاف حول كلامه تعالى:

قال الإمام: لا خلاف في أنَّه تعالى متكلِّمٌ، وإنَّما الخِلافُ في معنى كلامِهِ وقدمِهِ وحدوثِهِ.

●**فالحنابلةَ قالوا:** كلامُهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ يقومُ بذاتِهِ تعالى وإنه قديم، حتى قال بعضهم جهلًا أو تأدبًا بقدمِ الجِلدِ والغلافِ.

●**والكراميَّةَ:** وافقوا الحنابلةَ في أنَّ كلامَهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى، لكنَّهم قالوا إنَّهُ حادِثٌ بناءً على تجويزِهم قيامُ الحوادِثِ بذاتِهِ تعالى.

●**والمعتزلةَ قالوا:** كلامُهُ تعالى أصواتٌ وحروف كما قال الحنابلة والكراميَّةَ، لكنَّهم قالوا إنَّها ليست قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، بل حادِثةٌ يخلقها الله تعالى في غيره كاللَّوحِ المحفوظِ، أو لسانِ جبرائيل، او لسان الرسول ﷺ، ومعني كونِهِ تعالى متكلمًا عندهم كونُهُ خالِقًا الكلام في بعض المَحالِ لا من قام به الكلام، بناءً على عدم تجويزِهِم قيامُ الحوادِثِ بذاتِهِ تعالى.

●**وجمهورُ أهلُ السُنَّةِ من الأشاعرة والماتريديةِ قالوا:** كلامُهُ تعالى ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ، بل هو معنىً قائم بذاتِهِ تعالى قديمٌ، منافٍ للسكوتِ والآفةِ كما في الخَرَسِ والطفولَةِ، به آمِرٌ وناهٍ ومُخبِرٌ، يدل عليه بالعبارةِ إذا عبَّرَ عنه بالعربيَّةِ... فقُرآنٌ، وبالسريَانِيَّةِ... فإنجيلٌ، وبالعِبريَّةِ... فتوراةٌ، فالاختلافُ في الألفاظِ دون المعنى.

وقد اتفق كل من الأشاعرة والماتريدية على إثبات تلك الصفة لله تعالى، يقول

---

(١) إشارات المرام، كمال الدين البياضي (ص ١٢٤).

البيضاوي: "تواتر إجماع الأنبياء عليهم السلام، واتفاقهم على أنه - تعالى متكلم" [(١)].

ويقول أبو المعين النسفي: "لا خلاف بين المتكلمين في أن الله - تعالى متكلم، وإنما الخلاف في معنى الكلام" [(٢)].

واتفق جمهورهم على التفرقة بين الكلام النفسي القديم، والنظم الشريف الدال على بعضه، لكن اختلفوا في الكلام النفسي القديم، هل يجوز سماعه أو لا؟

فذهب جمهور الأشاعرة إلى جواز سماع الكلام النفسي القديم، وذهب جمهور الماتريدية إلى عدم جواز سماع الكلام النفسي القديم، خاصة عند حديثهم عن سماع موسي لربه[(٣)].

وفيما يلي عرض لآراء المدرستين في هذه المسألة:

۞ أولاً: الأشاعرة

ذهب الأشاعرة في هذه المسألة إلى قولين:

● **الأول**: وهو لجمهور الأشاعرة، القائلين بجواز سماع الكلام النفسي، فكلامه - تعالى - القديم يجوز سماعه عندهم.

يقول ابن فورك موضحًا مذهب الأشعري: "وكان يقول - أي الأشعري - إن الله - تعالى - أسمع موسى كلامه بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء سمع في أذنه، وفهم في قلبه بلطائف من عنده، ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه" [(٤)].

---

(١) طوالع الأنوار (ص ٢٩٠).

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، (ص ١٧٣).

(٣) ينظر: حاشية الشيخ زكريا الأنصاري على شرح العقائد النسفية، دراسة وتحقيق: عرفة عبدالرحمن النادي، دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م (ص ٣٦٧). والروضة البهية لأبي عذبة (ص ٤٣)، وحاشية ابن الأمير على شرح الجوهرة (ص ١٦٠)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م. وإشارات المرام للبياضي (ص ٥٥).

(٤) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٦٠).

ويقول الباقلاني عن موسى عليه السلام: «أسمعه كلامه بلا واسطة، لكن حجبه عن النظر إليه" (١).

وقال الغزالي مثل ما قال الشيخ الأشعري، فقال بجواز سماع الكلام النفسي القديم بلا كيف، وهو يتساءل ويقول: "كيف سمع موسى كلامه - تعالى؟ أسمع حرفًا وصوتًا؟ فإن قلتم ذلك فإذن لم يسمع كلام الله، فإن كلامه - تعالى - ليس بحرف ولا صوت، وإن لم يسمع حرفًا وصوتا فكيف يسمع ما ليس بحرف ولا صوت؟ بل سمع كلام الله القديم بلا حرف ولا صوت، ومن سأل عن ذلك بكلمة كيف فلا يمكن الجواب عنه إلا بوجهين: أحدهما أن نسمعه كلامه القديم، وهو متعذر، فإن ذلك من خصائص الكليم، أو نشبه ذلك بشيء من مسموعاته، وذلك متعذر أيضًا، وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى" (٢).

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

١- القياس: بمعنى قياس جواز سماع الكلام النفسي القديم على جواز رؤية الله تعالى.

يقول الباقلاني: "كلامه مسموع بالآذان، وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات، كما أنه مرئي بالأبصار، وإن كان مخالفًا لأجناس المرئيات، وكما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث الموجودات" (٣).

ويقول الغزالي: "وكما تُرى ذاته رؤية تخالف رؤية الأجسام والأعراض ولا تشبهها فيسمع كلامه سماعًا يخالف الحروف والأصوات ولا يشبهها" (٤).

٢- ومنهم من استدل على جواز سماعه بقلب العادة، يقول الشرقاوي: "إنه بفضله - تعالى - أزال الحجاب عن موسى وخلق له سمعًا وقواه حتى أدرك كلامه القديم بجميع أعضائه من جميع الجهات، ثم منعه الله وردعليه الحجاب، فرجع إلى ما كان عليه قبل

---

(١) الإنصاف (ص ٩٠).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالى (ص ٣٦٠ - ص ٣٦٢) بتصرف يسير.

(٣) الإنصاف، للباقلاني (ص ٢٦).

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالى (ص ٣٦٣).

سماع كلامه"[١].

فكلامه - تعالى - ليس بمسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يُسمع على قلب العادة الجارية، كما اسمع موسى، ومحمد ﷺ[٢].

الثاني: وهو قول بعض الأشاعرة، كالرازي وأبي إسحاق الإسفراييني، حيث إنهم لم يقولوا بسماع الكلام النفسي القديم، وما سمعه موسى هو ما يدل على الكلام النفسي القديم، وهو كلام بصوت، ولفظ مخلوق يدل على كلامه النفسي[٣].

يقول الشرقاوي: "وذهب أبو منصور الماتريدي في أحد قوليه وأبو إسحاق الإسفرايني والرازي، إلى أن كلامه تعالى الأزلي لا يسمع، وإنما يسمع صوت يدل عليه يخلقه الله - تعالى -، فموسى إنما سمع صوتاً ولفظاً من جميع الجهات دالاً على المعنى القائم بذات الله - تعالى"[٤].

فالرازي يوضح أنه لم يقم عنده دليل على أن الكلام النفسي مسموع فيقول: "وهل يصح أن يكون - أي الكلام - مسموعاً، هذا مما لم يقم عندي عليه دليل"[٥].

وهنا يوافق الرازي جمهور الماتريدية في عدم القول بجواز سماع الكلام النفسي كما سيأتي.

ثانياً: رأي الماتريدية:

ذهب الماتريدية في هذه المسألة أيضاً إلى قولين:

الأول: وهو لجمهور منهم وعلى رأسهم الشيخ أبو منصور الماتريدي، والذي يقول بعدم جواز سماع الكلام النفسي القديم، وحجته: "أن كلام الله تعالى صفة قائمة بالذات

---

(١) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين، عبد الله الشرقاوي (ص ٧٥).

(٢) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص ٢٦)، شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ١٥٦)، الروضة البهية، أبو عذبة (ص ٤٤).

(٣) ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ١٥٧).

(٤) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين، عبد الله الشرقاوي (ص ٧٦).

(٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي (ص ١٨٦).

تدخل تحت الرؤية، ولا تدخل تحت السمع، وإنما الداخل تحت السمع إنما هو الحروف والصوت" (١).

يقول الماتريدي: "وقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾(٢) اختلف فيه، قال بعضهم: خلق الله كلاماً وصوتاً، وألقى ذلك في مسامعه، وقال آخرون: كتب له كتابًا، فكلمه بذلك، فذلك معنى قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ لا أن كلمه بكلامه" (٣).

ويقول أيضًا: "وقوله تعالى: ﴿أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾(٤) نحو ما كلم موسى، ولكن ألقى في مسامعه صوتاً مخلوقاً على ما شاء، وكيف شاء" (٥).

وبهذا يصرح الماتريدي بأن الذي سمعه موسى ليس هو الكلام - النفسي القديم، بل ما يدل على الصفة القديمة بخلق الكلام والصوت.

ويؤكد ذلك قوله: "فإن قال قائل: هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾(٦)؟ قيل: أسمعه بلسان موسى، وبحروف خلقها، وصوت أنشأه" (٧).

• **وذهب أبو المعين النسفي إلى ما ذهب إليه الماتريدي ويقول**: «إن كلام الله لا يسمع بوجه من الوجوه، إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف والأصوات، إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودًا وعدمًا، ويستحيل إضافة كونه مسموعاً إلى غير الصوت، فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجاً عن المعقول، وهو مذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي" (٨).

• **ويقول الصابوني**: "بأن كلام الله تعالى غير مسموع هو اختيار الماتريدي، وقوله

---

(١) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (ص ١٣٧).

(٢) سورة النساء: الاية ١٦٤

(٣) التأويلات للماتريدي (١/ ٥٢٨).

(٤) سورة الشورى: ٥١

(٥) التأويلات للماتريدي (٤/ ٤١٧).

(٦) سورة النساء: الاية ١٦٤.

(٧) التوحيد للماتريدي (ص ٥٩).

(٨) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ٤٨٩).

تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾(١) أراد حتى يسمع ما يدل على كلام الله... وعند هؤلاء - أي الماتريدية - سمع موسى صوتـًا دالا على كلام الله تعالى إلا أنه لم يكن فيه واسطة الكتاب والملك، فسمي كليم الله تعالى لذلك"(٢).

وإلى هذا ذهب أبو البركات النسفي والكمال بن الهمام، والملا على القاري، والبياضي، وغيرهم، ونقلوا عبارة الشيخ الماتريدي(٣).

• يقول أبو البركات النسفي: "قال الشيخ أبو منصور: كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت، إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت، ويدور معه وجودًا وعدما"(٤).

ويقول الكمال بن الهمام: "كون الكلام النفسي مما يسمع قول الأشعري قياسا على رؤية ما ليس بلون، واستحاله الماتريدي وهو الأوجه؛ لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت، وإدراك ما ليس صوتـًا قد يخص بالرؤية، وقد يكون له الاسم الأعم أعني العلم مطلقا"(٥).

• وذكر البياضي معقبًا على كلام ابن الهمام أن ما أشار إليه هو أعدل الأقاويل(٦).

هذا هو القول الأول لجمهور الماتريدية، القائلين بعدم جواز سماع الكلام النفسي القديم، والمسموع هو ما يدل على هذا الكلام النفسي القديم، والفرق واضح بين الأمرين "فمما يدل على كلام الله، كقولنا: سمعت علم فلان، أي سمعت ما يدل على علمه، وكما يدل هذا الكون الرائع البديع على قدرة الله"(٧).

القول الثاني: وهو قول البعض منهم، كالبزدوي، وأبي إسحاق الصفار البخاري، وهم

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦

(٢) البداية من الكفاية، الصابوني (ص ٦٦).

(٣) ينظر: شرح العمدة (الاعتماد في الاعتقاد) لأبي البركات النسفي (ص ١٩٣)، والمسامرة لابن أبي شريف (ص ١٩٣)، وشرح الفقه الأكبر للملا على القاري (ص ١٤١).

(٤) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ٧٥، ٧٦).

(٥) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ٧٥، ٧٦).

(٦) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ١٨٣).

(٧) ينظر: أبو منصور الماتريدي حياته وآراؤه العقدية، بلقاسم الغالي (ص ١٦٦)، دار التركي للنشر، ١٩٨٩م.

يقولون بجواز سماع الكلام النفسي القديم كجمهور الأشاعرة.

• وحكى أبو المعين النسفي هذا القول عن أصحابه فيقول: "قال أبو الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: إن كلامه - تعالى - مسموع، وبه أخذ بعض مشايخ المتأخرين من أصحابنا، وحجتهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾(١) وهذا يدل على أن كلام الله تعالى مسموع" (٢).

• ويقول البزدوي: «وأما موسى فإنه سمع كلام الله - تعالى - من الله - تعالى - بلا واسطة كلام متكلم غير الله تعالى، من غير أن يكون صوت وحرف، بل الله أسمع كلامه القائم به موسى بلطيف صنعه، وكمال قدرته فسمعه وفهمه" (٣). ويلاحظ أن ما قاله البزدوي هو ما قاله الباقلاني، والغزالي.

ويؤكد أبو إسحاق الصفار البخاري على سماع موسى الكلام النفسي القديم، فيقول: "ولولا ذلك ما كانت هناك خصوصية لموسى، ولا يجوز تأويل التكليم الوارد في الآية في حق موسى، فهو سمع كلامه القديم بلا علة" (٤).

وفي هذا القول نجد الماتريدية قد وافقوا جمهور الأشاعرة في القول بجواز سماع الكلام النفسي القديم.

❁ صفات الأفعال:

صفات الأفعال تعرف بانها: "الألفاظ الدالة عن صدور أثر من الآثار عن قدرة الله - تعالى -، فليست عبارة عن حالة ثابتة لذات الله - تعالى - ولا معنى قائم بذات الله - تعالى -، بل هي عبارة عن مجرد صدور الآثار عنه، ولا معنى للخالق إلا أنه وجد المخلوق منه بقدرته، ولا معنى للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بقدرته" (٥).

---

(١) سورة التوبة: الآية ٦

(٢) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (ص ١٣٧).

(٣) أصول الدين، البزدوي (ص ٧١)

(٤) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، أبو إسحاق الصفار البخاري (ص ٧٢٢).

(٥) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، الرازي (ص ٢٤ - ٢٥)، المطبعة الشرفية - القاهرة، دون تاريخ أو رقم الطبع، بتصرف يسير.

ويعرف البياضي صفات الأفعال بأنها: "منشأ الأفعال، ومبدأ لإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، الراجعة إلى التكوين العام، وما يرجع إليها من أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا وأمر الآخرة، وسائر السمعيات" (١).

وحدث خلاف بين الأشاعرة والماتريدية حول تلك الصفات، وهي من أكبر المسائل الخلافية بينهما:

- فالأشاعرة يرون أن صفات الأفعال عبارة عن تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة.

- والماتريدية يرون أن صفات الأفعال راجعة إلى صفة قديمة تسمى التكوين، "فالتكوين صفة زادها الماتريدية على الصفات السبع المشهورة مغايرة للإرادة والقدرة، وقالوا: هي صفة قديمة قائمة بذاته - تعالى - بها الإيجاد والإعدام، أما القدرة فهي عندهم: صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل" (٢).

والقدرة عند الماتريدية: "صفة من شأنها صحة التأثير والإيجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شأنها الإيجاد بالفعل؛ بمعنى أن الممكن الذي تعلقت القدرة به في الأزل وصح صدوره عنه إذا ترجح بتعلق الإرادة أحد جانبيه تعلق التكوين بإيجاده فوجد" (٣).

فالقدرة عندهم إذن "وظيفتها تهيئة الممكن بحيث تجعله قابلاً للوجود والعدم" (٤). وبهذا يتضح الفرق بين صفتي القدرة والتكوين عند الماتريدية.

أما عن تعلقات صفة القدرة عندهم "فكلها قديمة غير متناهية بالفعل؛ لأن الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية" (٥).

---

(١) إشارات المرام البياضي (ص ٢١٢).

(٢) حاشية الشيخ زكريا الأنصاري على شرح العقائد النسفية (ص ٣٧٤، ٣٧٥).

(٣) حاشية السيالكوتي على الخيالى على شرح العقائد النسفية، عبد الحكيم السيالكوتي، ضمن مجموعة الحواشي البهية، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ (ص ٢٥١).

(٤) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد الشيخ البيجوري (ص ١٣٥).

(٥) حاشية السيالكوتي على الخيالى على شرح العقائد النسفية، عبد الحكيم السيالكوتي (ص ٢٥٢)، وهو ما يعرف =

والأشاعرة قالوا: "إنّ القدرة صفة من شأنها الإيجاد، وأما صحة الصدور فهو أمر لازم لإمكانها الذاتي؛ لأنه إذا كان الطرفان متساويين صلح كون كل منهما أثرًا للفاعل، فلا يحتاج صحة الصدور إلى مخصص، إنما المحتاج إليه صدور أحدهما بعينه من الفاعل إلى المخصص وهو الإرادة، فلا حاجة إلى إثبات التكوين" (١).

ومما سبق، يتبين أن إيجاد الممكنات والتأثير فيها ليس عند الأشاعرة إلا عبارة عن إضافة القدرة القديمة إلى المقدورات، وبالتالي فإن هذه الإضافة لا تكون إلا في حال إيجادها لتلك المقدورات، ولا يعقل أن تكون تلك الإضافة أزلية، فالأزلي إنما هو الصفة القديمة وحدها لا تلك الإضافة، أما تلك الإضافة أو ما يسمى بالتعلق فهو حادث، فالتخليق مثلا عند الأشاعرة هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق هو أيضًا القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وبالإجمال فصفات الأفعال هي عند الأشاعرة مجرد تعلقات حادثة لصفة القدرة القديمة، أو إضافة لها إلى مقدوراتها فيما لا يزال" (٢).

وفي ذلك يقول الإمام الإزميري:

والتكوينُ: وهو مبدأُ إخراجِ المعدومِ من العدمِ إلى الوجودِ وهو معنى بسيطٌ قديمٌ قائِمٌ بذاتِهِ تعالى تختَلِفُ أسماؤُهُ وتتكثَّرُ أنواعُهُ بحسب اختلافِ الآثارِ:

- **فمن حيثُ حصولُ المخلوقاتِ به يسمَّى خلقًا وتخليقًا وما يُشتَقُّ منه خالقًا**
- **ومن حيثُ حصولُ الأرزاقِ يسمَّى رِزقًا وترزِيقًا**
- **ومن حيثُ حصولُ الصورِ يسمَّى تصويرًا**
- **ومن حيثُ حصولُ الحياةِ إحياءً ومُحييًا**
- **والكُلُّ راجعٌ إلى التكوينِ والمُكوِّنِ. وهذا كلام الماتريدية.**

= بـ (التعلق الصلوحي القديم عند الأشاعرة لصفة القدرة). ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، (ص ١٣٥).

(١) المرجع السابق (ص ٢٥٢).

(٢) هوامش على العقيدة النظامية، الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (ص ١٧١، ١٧٢).

أما الأشاعرة فيرون أن: التكوين ليس صفة بل هو أمر اعتباري، يعود إلى القدرة، وهو عين القدرة كما قال بعضهم.

وفيما يلي عرض تفصيلي يفرق بين الأشاعرة والماتريدية في هذه الصفة وبيان الخلاف بينهما:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة

الأشاعرة يرون أن صفات الأفعال راجعة إلى صفة القدرة، ولا حاجة إلى إثبات صفة أخرى كما قالت الماتريدية.

وبتتبع التراث الأشعري في صفات الأفعال، نجد أنهم مروا بمرحلتين:

● **المرحلة الأولى**: عند المتقدمين منهم، حيث إنهم قرروا بأن صفات الأفعال حادثة، وأنها راجعة إلى القدرة، وأن التكوين هو المكون [١].

يقول الباقلاني: "وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودًا قبل فعله لها، غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛ لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط" [٢].

وهنا يؤكد الباقلاني على أن صفات الأفعال حادثة، وهذا واضح من قوله: "كل صفة كان موجودًا قبل فعله لها"، وهوقد فرق بين الفعل والوصف، فالفعل حادث والوصف قديم.

● **المرحلة الثانية**: عند المتأخرين منهم، حيث إنهم أكدوا على ما قرره المتقدمون، إضافة إلى أنهم قاموا بالرد على الماتريدية وذلك في قولهم بصفة التكوين، ومناقشة شبهاتهم، أو محاولة التوفيق بين الرأيين [٣].

فالإمام الغزالي في حديثه عن صفات الأفعال، حاول أن يوفق بين الأشاعرة

---

(١) ينظر: التمهيد للباقلاني (ص ٢٩٨، ٢٩٩)، والروضة البهية لأبي عذبة (ص ٤١).

(٢) التمهيد، الباقلاني (ص ٢٩٩).

(٣) ينظر: معالم أصول الدين للرازي (ص ٦٢، ٦٣)، ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للرازي (ص ٤٩)، وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٢٧: ١٢٨).

والماتريدية فيما يتعلق بكون تلك الصفات حادثة كما يقول الأشاعرة، أو قديمة كما يقول الماتريدية، فيقول: "قال قوم - أي الماتريدية - هو صادق أزلاً أي اتصافه بصفات الأفعال - إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير، وقال قوم - أي الأشاعرة - لا يصدق؛ إذ لا خلق في الأزل فكيف يكون خالقا؛ والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارما، وعند حصول القطع به وفي تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما، وهما بمعنيين مختلفين، فهو في الغمد صارم بالقوة، وعند حصول القطع به صارم بالفعل.... فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل، فإن الخلق إذا وجد بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل، وبالمعنى الذي يطلق في حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل اسم الخالق، فهذا حظ المعنى، فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق في الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثاني، ومن قال يصدق في الأزل فهو محق وأراد به المعنى الأول، وإذا كشف الغطاء عن هذا الوجه ارتفع الخلاف" (١).

وبهذا يتضح أن الغزالي حاول التوفيق بين القولين بنظرية "القوة والفعل" (٢).

أما الإمام الرازي فقد تصدى للدفاع عن الأشاعرة والرد على الماتريدية، ويؤكد على أن صفة التكوين ليست مغايرة للقدرة فيقول: "قال قوم من فقهاء ما وراء النهر: صفة التخليق مغايرة لصفة القدرة، وقال الأكثرون: ليس كذلك بل هي هي" (٣).

ويذكر الأدلة على نفي التكوين فيقول: "لنا وجوه:

• **الأول**: أن صفة القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة على سبيل الصحة أيضا كانت هذه الصفة غير صفة القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم كونه تعالى مؤثرا بالإيجاب لا بالاختيار، وذلك باطل.

---

(١) الاقتصاد في الاعتقادالغزالى (ص ٤١٢، ٤١٣).

(٢) ويرى الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي أن ما فعله المتأخرون من الأشاعرة بجعلهم للقدرة تعلقين، تعلقا صلوحياً قديمًا، وتعلقا تنجيزياً حادثًا مأخوذ من فكرة الإمام الغزالى هذه. ينظر: هوامش على الاقتصاد (ص ١٧).

(٣) معالم أصول الدين الرازي (ص ٦٢).

وأيضًا: فهو لكونه موصوفًا بالقدرة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الصحة، ولكونه موصوفا بهذه الصفة يلزم أن يكون تأثيره على سبيل الوجوب، فيلزم أن يكون المؤثر الواحد مؤثرًا على سبيل الصحة وعلى سبيل الوجوب معا، وهو محال.

وأيضًا: إن كانت القدرة صالحة للتأثير لم يمتنع وقوع المخلوقات بالقدرة، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث المخلوقات على هذه الصفة، وإن لم تكن القدرة صالحة للتأثير وجب أن لا تكون القدرة قدرة، وهو محال.

وأيضًا: فهذا التخليق إن كان قديما لزم من قدمه قدم المخلوق، وإن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل"[(١)].

ثم يذكر ما احتج به الماتريدية في إثبات هذه الصفة، وهو مُنْصَب على إثبات المغايرة بين التكوين والمكوّن "فقالوا: نعلم أنه - تعالى - قادر على خلق الشموس والأقمار الكثيرة في هذا العالم، لكنه ما خلقها، فصدق هذا النفي والإثبات يدل على الفرق بين كونه تعالى قادرًا وبين كونه خالقا، ثم نقول هذا الخلق إما أن يكون عين المخلوق وإما أن يكون صفة قائمة بذات الله - **تعالى** - تقتضي وجود هذا المخلوق، والأول باطل؛ لأن العقل يقول إنما وجد هذا المخلوق لأن الله تعالى خلقه، فيعلل وجود المخلوق بتخليق الله - **تعالى** - إياه، فلو كان هذا التخليق عين وجود ذلك المخلوق لكان قولنا: "إنما وجد ذلك المخلوق لأن الله تعالى خلقه" جاريا مجرى قولنا: "إنما وجد ذلك المخلوق لنفسه"، ومعلوم أن ذلك باطل؛ لأنه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بإيجاد الله - **تعالى** -، وذلك يوجب نفي الصانع؛ ولأن كونه - **تعالى** - خالقا صفة الله - **تعالى** - والمخلوق ليس صفة له، وذلك يوجب التغاير، ولما بطل هذا القسم ثبت أن كونه - **تعالى** - خالقًا لذات المخلوق مغاير لذات المخلوق"[(٢)].

ويرد الفخر الرازي على هذا الاستدلال الذي أورده عن الماتريدية، ويدافع عن

---

(١) معالم أصول الدين الرازي (ص ٦٢)، وشرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص ٣٨٣ وما بعدها).
(٢) معالم أصول الدين، الرازي (ص ٦٣).

الأشاعرة في قولهم بأن التكوين هو المكون، وأنه لا يمكن أن يكون كونه خالقاً هو نفس وجود المخلوق كما فهم الماتريدية، وظنوا أن الأشاعرة بهذه المقولة - أي أن التكوين هو المكون - وقعوا في تناقض فيقول: "إن كون الشيء مؤثراً في غيره وإن كان مفهوماً مغايراً لذات الأثر وذات المؤثر ولكن لا وجود له خارج الذهن، والدليل عليه: أن المفهوم من كون الشيء لازماً للشيء وملزوما له وحالاً فيه ومحلا له مغاير لذات ذلك الشيء، ثم هذا الزائد زائد لا وجود له في الأعيان وإلا لزم التسلسل، وهذا الإلزام أيضًا وارد في كون الأشياء متغايرة، ومتماثلة، ومختلفة، ومتضادة، وواجبة، وممكنة، وممتنعة، فإن هذه الاعتبارات متغايرة في الأذهان، مع أنه لا وجود لها في الأعيان" (١).

فالأشاعرة إذن قالوا بأن التكوين عين المكون؛ لأنه لا وجود له في الخارج، وأن التغير يكون في الذهن - كما يقول الرازي.

والآمدي سار على نفس النهج فذكر الخلاف في تلك المسألة بين الفريقين "ويعرض حجة الفريقين، مؤيدا الرأي القائل إن التكوين هو المكون وليس بمعنى إيجابي، بل هو أمر اعتباري يحصل من نسبة الفاعل إلى المفعول أي: إنه عبارة عن التعلقات الحادثة لصفة القدرة وليس صفة مستقلة" (٢).

يقول الآمدي: "والمناسب لأصول أصحابنا أن مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلومًا به، وأن تعلق القدرة بالمقدور لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة، وعلى هذا في كل مضافين، ومن نازع زعم أن تعلق القدرة بالمقدور أمر ثبوتي زائد على حصول المقدور بالقدرة، وأن تعلق العلم بالمعلوم أمر ثبوتي زائد على كون المعلوم معلوماً بالعلم" (٣).

والعضد الإيجي يذكر صفة التكوين بكونها من الصفات المختلف فيها، وأن الحنفية

---

(١) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، الرازي (ص ٢٧).
(٢) الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د/ حسن الشافعي (ص ٢١٢).
(٣) أبكار الأفكار، الآمدي (١/ ٤٧٧).

هم من أثبتوا تلك الصفة، وذكر أدلتهم ورد عليها[١].

والتفتازاني أيضًا ينفي التكوين ويقول: "لا يعقل من التكوين إلا الإحداث وإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود كما فسره الماتريدية، ولا خفاء في أنه إضافة يعدها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون عينيًا موجودًا ثابتًا في الأزل"[٢]

ويقول أيضًا: "أنه لو كان أزليًا لزم أزلية المكونات، ضرورة امتناع التأثير بالفعل دون الأثر"[٣].

والبيجوري يؤكد في حاشيته على الجوهرة أن صفة التكوين "نفاها الأشاعرة، وجعلوا صفات الأفعال هي تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة"[٤].

ومما سبق يتضح أن الأشاعرة أجمعوا على أن صفات الأفعال راجعة إلى القدرة وليس إلى التكوين، ولم يرتضوا كلام الماتريدية، وردوا عليهم في قولهم بالتكوين، وفي الإلزامات التي ألزمها لهم الماتريدية لقولهم بأن صفات الأفعال راجعة إلى القدرة، وأن التكوين هو المكون.

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

بعد استقراء آراء الماتريدية في صفات الأفعال نجدهم لم يكونوا جميعًا على رأي واحد في صفات الأفعال، ولهم فيها قولين:

• **القول الأول**: وهو لجمهورهم وعلى رأسهم الإمام أبو منصور الماتريدي، ويرون أن صفات الأفعال راجعة إلى صفة أزلية تسمى التكوين، ولو تتبعنا التراث الماتريدي نجد أنهم قاموا بجهد كبير لإثبات تلك الصفة، وأنها غير القدرة، وقاموا بالرد على الأشاعرة في عدم إثباتهم تلك الصفة[٥]، فالماتريدي يعد نفي صفة التكوين الأزلية بمثابة ذكر مخلوق

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٢٧، ١٢٨).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ١٧٠:١٧١).

(٣) المرجع السابق

(٤) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد الشيخ البيجوري (ص ١٣٥).

(٥) ينظر: التأويلات للماتريدي (١/ ٨٦)، وإشارات المرام للبياضي (ص ٢١٤).

دون ذكر خالقه بإلزام يقرره هو "فيقول من قال: كان الله ولا خلق، ثم كان الخلق بلا تكوين هو غير الخلق، كقول من ذكر بلا غير المضاف إليه العالم" (١) فمن نفي صفة التكوين فهو - على حد تعبيره - كمن ذكر العالم ولم يضفه إلى من خلقه.

وسار البزدوي على نهج الإمام الماتريدي فيقول: "قال أهل السنة والجماعة أي الماتريدية - إن التكوين والإيجاد صفة الله تعالى غير حادث، بل هو أزلي كالعلم والقدرة، والمكوّن والموجود غير التكوين، وكذا التخليق والخلق، صفة الله تعالى غير حادث بل هو أزلي، وغير مخلوق، وكذا الرحمة والإحسان، وكذا الرزق والمغفرة، وجميع صفات الفعل الله تعالى" (٢).

ثم بعد ذلك تعرض لموقف الأشاعرة، وانتقدهم في قولهم بأن التكوين والمكون واحد، فيقول: "إن أفحش المسائل للأشعرية هذه المسألة - أي إن التكوين والمكون واحد، فدليل من يقول إن التكوين والمكون واحد هو: أن في الشاهد الفعل نفس المفعول"(٣).

وذكر الأدلة على قولهم بالتكوين، وأن التكوين غير المكون، وذكر اعتراضات الأشاعرة على أدلتهم والرد عليها، فيقول: "وجه قول أهل السنة والجماعة - أي الماتريدية - قوله تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا ۝٥١﴾(٤) جعل الخلق غير المخلوق؛ حيث أضاف الخلق إلى المخلوق..." (٥).

ويقول: "فإن قالوا - أي الأشاعرة -: في الشاهد الفعل عين المفعول؛ فكذا في الغائب، فنقول: الشاهد دليلنا، فإن في الشاهد الفعل قائم بالفعل، فكذا في الغائب يجب أن يكون قائمًا بالفاعل، ولن يكون الفعل قائما بالفاعل إلا وأن يكون الأمر على ما بينا" (٦).

---

(١) التوحيد، الماتريدي (ص ٤٦).
(٢) أصول الدين، البزدوي (ص ٧٦).
(٣) المرجع السابق (ص ٧٨).
(٤) سورة الكهف، الآية ٥١.
(٥) أصول الدين، البزدوي (ص ٧٨).
(٦) المرجع السابق (ص ٨٠).

ويقول أبو المعين النسفي: "قال أهل الحق: إن التكوين صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، فكان التكوين أزليًا والمكون حادثًا، كالقدرة كانت أزلية والمقدور حادثا" (١).

وأما عن كونه - تعالى - موصوف في الأزل بالخالقية، فيقول: "اختلف القائلون بحدوث التكوين، هل كان - سبحانه - في الأزل خالقًا رازقًا محييًا ومميتًا أم لا؟ فذهب جمهور المعتزلة وجميع متكلمي أهل الحديث أنه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق، وكذا سائر الصفات، وقال أصحابنا إنه كان خالقًا لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل، كما كان عالمًا قادرًا سميعا بصيرا، وقالت الخصوم - ومنهم الأشاعرة: إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي، وما كان من صفات الفعل فهو حادث" (٢).

وسار الماتريدية على هذا المنهج في حديثهم عن التكوين، فاللامشي، والصفار البخاري في حديثهما عن تلك المسألة يرتكز حديثهما على التفرقة بين التكوين والمكون، وأن حدوث تلك الصفات - أي صفات الأفعال - محال (٣).

وأبو البركات النسفي يؤكد هو الآخر على أن التكوين غير المكون، وأنه أزلي، ثم يتعرض لرأي الأشاعرة واستدلالاتهم والرد عليهم (٤).

والملا على القاري في شرحه للفقه الأكبر تناول تلك المسألة بالتفصيل، فذكر رأي الماتريدية وأدلتهم، ورأي الأشاعرة وأدلتهم والرد عليهم، ثم يقول: "والتحقيق أن التكوين صفة أزلية لله تعالى لإطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ومكون له، وامتناع إطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائمًا به فالتكوين ثابت له أزلاً وأبدًا، والمكون حادث بحدوث التعلق، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

---

(١) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ٤٩٤).

(٢) ينظر: المرجع السابق نفسه.

(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (ص ٧٤)، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد للبخاري (ص٧٣١، ٧٣٢).

(٤) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ٢٠٣،١٩٥).

القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها؛ لكون تعلقاتها حادثة" [١].

وقام البياضي في إشارات المرام، بتناول المسألة بالتفصيل، وذكر اعتراضات الأشاعرة عليهم وتناولها بالرد [٢].

ويتضح من أقوال جمهور الماتريدية في صفات الأفعال أنهم يؤكدون على أنها راجعة إلى صفة قديمة أزلية تسمى التكوين، وحجتهم في ذلك إثبات المغايرة بين التكوين والمكوّن، وظنوا أن الأشاعرة لا يثبتون هذه المغايرة.

القول الثاني: وهو لبعض متأخرى الماتريدية، حيث إنهم خالفوا الجمهور في إثبات صفة التكوين ووافقوا الأشاعرة، كالكمال بن الهمام، وشمس الدين السمرقندي.

فالكمال بن الهمام قال بقول الأشاعرة في إرجاع صفات الأفعال إلى القدرة، فيقول: "وما ذكروه - يعني مشايخ الحنفية في معناه أي في معنى التكوين، الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال - لا ينفي هذا الذي قاله الأشاعرة، ولا يوجب كونها - أي كون صفة التكوين - على فصولها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة والإرادة المتعلقة، ولا يلزم في دليل لهم من الأوجه التي استدلوا بها على ذلك من نفي ما قاله الأشاعرة، وإيجاب كونها صفات أخرى" [٣].

ولم يكتف بذلك، بل يرى أن كلام الأشاعرة هو المفهوم من كلام أبي حنيفة فيقول: "بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي أنه قال: وكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديًا، ليس منذ خلق الخلق، وليس بإحداثه البرية استفاد اسم الرب له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، وذلك أنه على كل شيء قدير. اهـ، فقوله ذلك بأنه على

---

(١) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، الملا على القاري ص ٨٦، دار البشائر الإسلامية - بيروت ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م. وينظر: رده على الأشاعرة المرجع نفسه (ص ٨٦ وما بعدها).

(٢) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٢١٢، ٢٢٣).

(٣) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ٨٧).

كل شيء قدير تعليل، وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد ذلك أن هذا الاستحقاق إنما هو بسبب قيام قدرته تعالى عليه، فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا ما يقوله الأشاعرة" (١).

ومما سبق نجد أن الكمال بن الهمام "يرفض رأي أصحابه من متكلمي ما وراء النهر في صفة التكوين، ويأخذ برأي الأشاعرة في إرجاع صفات الأفعال إلى تعلقات القدرة" (٢). اعتمادًا على أن التكوين لا يخرج عن القدرة والإرادة.

والسمرقندي بعد ذكره لرأي الماتريدية في صفات الأفعال يذكر كلام الرازي في المسألة فيقول: "قال الإمام: صفة القدرة تؤثر على سبيل الجواز، وصفة التخليق إن كانت مؤثرة أيضًا على سبيل الجواز كانت عين القدرة، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجبًا لا مختاراً" (٣).

وقد مال الإمام الإزميري إلى رأي مشايخه الماتريدية لاعتبارهم التكوين أعلى مقامات التجلي والظهور، والشأن في التكوين والقدرة كشأن المشيئة والإرادة، والتكوين صورة من صور القدرة إلا أن صدوره عن الباري بقوله "كن فيكون" صفة أزلية متعلقة به سبحانه.

والحق الذي يصار إليه في هذه المسألة أن الله سبحانه أوجد الأشياء بأمره أزلاً في الباطن، ولما أراد إخراجها إلى الظاهر خاطبها بقوله كن، فظهرت بالخطاب.

ومما سبق يتضح أن: أن الخلاف بينهما في التعلق التنجيزي الحادث، فالأشاعرة يرجعون التعلق التنجيزي الحادث إلى صفة القدرة، أما الماتريدية لم يرتضوا أن يكون هذا التعلق لصفة القدرة، وإنما يرجع إلى صفة قديمة تسمى التكوين، واتفقا على أن التعلق الصلوحي القديم يرجع إلى صفة القدرة.

---

(١) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ٨٧)، والقلائد في تحرير الفرائد لعيسى الحميري (ص ١١٩).
(٢) هوامش على العقيدة النظامية، الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (ص ١٧٢).
(٣) الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي (ص ٣٥١).

وحاصل هذا الكلام: أنه نقل عن أبي حنيفة عبارة أخذ منها المتأخرون من الماتريدية قدم صفة التكوين، وهذا نص العبارة: (وكما كان بصفاته أزليًا كذلك لا يزال عليها أبديًا، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخلق ولا مخلوق، وكما أنه محيي الموتي استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير) وهذه العبارة لا تفيد قدم صفة التكوين، بل آخرها يفيد حدوثها؛ لأن قوله (ذلك بأنه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى على الخلق، فاسم الخالق والحال أنه لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا المستفاد من عبارة أبي حنيفة لا يخالف ما يقوله الأشاعرة، وبهذا يتبين أن متأخرى الأشاعرة ليس لهم مستند في كلام المتقدمين على دعواهم، وقد اتضح أن الأدلة الأخرى التي استندوا إليها لم تسلم من القدح فالحق مع الأشاعرة، والذي ذكره بن الهمام أقرب إلى التحقيق مما قال به غيره[(١)].

الصفات الموهمة للتشبيه

قال بعض علماء الكلام: لله تعالى صفات ثبوتية غير السبعة المتقدمة دل عليها القرآن والحديث، وهي: الاستواء، والوجه، واليد، والعين، واليمين، والقدم، والأصبع، وهذا بيان الآيات والأحاديث التي دلت على هذه الصفات:

• قال تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾[(٢)]، وقال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾[(٣)]، وقال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ﴾[(٤)]

---

(١) القول السديد في علم التوحيد للأستاذ محمود أبو دقيقة، تحقيق: ا.د/ عوض الله حجازي، مطابع الأزهر الشريف، (١/ ٣٧٦:٣٧٧).

(٢) سورة الفتح، الآية ١٠

(٣) سورة الرحمن، الآية: ٢٧

(٤) سورة الزمر، الآية: ٦٧

•وكف لقوله ﷺ: «وضع كفه بين كتفيّ»(١)

•واستواء: لقوله – تعالى-: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٢).

•ونور: لقوله – تعالى-: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾(٣).

•وقال – تعالى-: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾(٥)، وقال تعالى: ﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾(٦)

•وقال ﷺ: «فيضع الجبار قدمه في النار»(٧)

•وقال ﷺ: «إن قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»(٨).

والصفات الخبرية: هي تلك "الصفات الإيجابية الواردة في الكتاب والسنة، وليست داخلة في السبعة التي قال بها الأشاعرة(٩)، وليس عليها دليل عقلي وراء النص، بل قد يتوهم من إثباتها – بحسب ظواهرها – تشبيه الله تعالى بالمخلوقات ذوات الجرم

---

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢١ هـ – ٢٠٠١ م، ٣٦/ ٤٢٢، ٤٢٣، رقم (٢٢١٠٩).

(٢) طه: ٥.

(٣) النور: ٣٥.

(٤) آل عمران ٢٨.

(٥) القمر ١٤.

(٦) الزمر ٥٦.

(٧) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، ط: مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)، مُسْنَدُ أَبِي حَمْزَةَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ١٣/ ٤٢٧، رقم (٧١٦٧).

(٨) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت- كتاب: الْقَدَرِ- بَابُ: تَصْرِيفِ الله تعالى الْقُلُوبَ كَيْفَ شَاءَ(٤/ ٢٠٤٥رقم ٢٦٥٤)..

(٩) وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والحياة.

والأبعاض والانفعالات والتغيرات، وذلك كالوجه واليدين والعينين والرضا والغضب ونحوها" [١].

ولقد أخذت تلك الصفات حيزًا كبيرًا من البحث في الفكر الكلامي الإسلامي، بين التفويض والإثبات والتأويل والتشبيه والتجسيم [٢]، وقد اختلف الأشاعرة والماتريدية حول هذه الصفات [٣] وهذا ما سنبينه فيما يأتي:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة

اختلف الأشاعرة حول هذه الصفات، وسلكوا فيها مسلكين:

• **المسلك الأول**: الإثبات مع التفويض في المعنى، وهذا نجده عند بعض المتقدمين منهم، فالأشعري يثبت تلك الصفات في أحد قوليه مع التفويض لله، يقول في الإبانة: " إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾[٤] "[٥] وإن له وجها كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝﴾[٦] وأن له يدين بلا كيف كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾[٧]، وكما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾[٨]، وأن له عيناً بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[٩]" [١٠].

فالإمام الأشعري: "أثبت اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول: ورد بذلك السمع،

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د/ حسن الشافعي (صـ ٣٣٥).

(٢) ينظر: مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها، أ.د/ عبد العزيز سيف النصر (ص ٢٩٢ وما بعدها)، مكتبة الإيمان - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

(٣) ينظر: نظم الفرائد وجمع الفوائد لشيخ زاده (ص ٢٣)، وإشارات المرام للبياضي (ص ٥٤).

(٤) طه: ٥.

(٥) الإبانة للأشعري، (صـ ١٠٥).

(٦) الرحمن: ٢٧.

(٧) ص: ٧٥.

(٨) المائدة: ٦٤.

(٩) القمر: ١٤.

(١٠) الإبانة، الإمام الأشعري (صـ ١٢٠)

فيجب الإقرار به كما ورد، وصغوه إلى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل"[١].

يقول العضد الإيجي: "وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه - أي الاستواء - صفة زائدة"[٢]، وكذا في بقية الصفات الخبرية[٣].

ونجد هذا الموقف عند القاضي الباقلاني، فيقول: "نص - تعالى - على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾[٤]، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[٥][٦].

ويقول: "فإن قال قائل: ما الحجة في أن لله وجها ويدين؟ قيل له: قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٨]، فأثبت لنفسه وجها ويدين"[٩].

• **المسلك الثاني**: وهو الجمع بين التأويل والتفويض، فالتأويل باعتباره أحكم، والتفويض باعتباره أسلم، وهذا نجده عند جمهور الأشاعرة، أو ترجيح أحدهما على الآخر.

فالشيخ الأشعري في أحد قوليه يجوز التأويل، وهذا ما نسبه إليه أتباعه، يقول الشهرستاني[١٠].

---

(١) الملل والنحل، الشهرستاني (١/ ٩٢)، مؤسسة الحلبي - القاهرة، دون تاريخ.

(٢) شرح المواقف، الجرجاني (٨/ ١١٠).

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) الرحمن: ٢٧.

(٥) المائدة: ٦٤.

(٦) الإنصاف، الباقلاني (ص ٢٣).

(٧) الرحمن: ٢٧.

(٨) سورة ص: ٧٥.

(٩) التمهيد، الباقلاني (ص ٢٩٥).

(١٠) أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري، كان إماما مبرزا فقيها، صنف كتبا، منها: كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، وكتاب الملل والنحل، كانت ولادته سنة =

"وله قول أيضًا في جواز التأويل" (١).

ويقول البغدادي مؤكدًا على قول الأشعري بالتأويل: "وكان شيخنا أبو الحسن الأشعري يقول: لا بد في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن" (٢) وهذا هو ما سلكه الأشعري في كتابه اللمع، حيث إنه لم يذكر الصفات الخبرية بعدّها صفات زائدة (٣).

ولكن ما قال به الشيخ الأشعري وهو الإثبات تارة والتأويل تارة أخرى، يراه البعض تناقضاً، فكيف نفسر هذا الموقف؟

١ .يرى البعض أن هذا الجمع متعذرٌ، ولهذا نجدهم قد عكفوا على دراسة كتابه: (الإبانة)، والذي أثبت من خلاله تلك الصفات، ومدى صحة نسبة الكتاب له، وهناك من يرى أنه لا تعارض بين الإثبات والتأويل؛ لأن النتيجة كل منهما واحدة، وهو تنزيهه - سبحانه - عن الكيف والمماثلة، وهناك من يرى أن الإبانة كانت مرحلة متقدمة للشيخ الأشعري، وموقفه من الإثبات كرد فعل لموقف المعتزلة من الصفات، أما التأويل فهو مرحلة متأخرة له، وهو ما انتهى إليه (٤).

٢.ويرى الباقلاني تأويل الصفات الخبرية والمشعرة بحلول الحوادث في ذاته - تعالى - كالمحبة والرضا والغضب (٥).

٣.ويذهب الجويني إلى التأويل في كتابيه: الإرشاد والشامل، فيقول: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر،

=

سبع وستين وأربعمائة بشهرستان، ووفاته سنة ثمان وأربعين وخمسمائة. ينظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤/ ٢٧٤).

(١) الملل والنحل، الشهرستاني(١/ ٩٢).

(٢) أصول الدين، البغدادي (ص ٢٢٣).

(٣) ينظر: اللمع للأشعري (ص ٣١).

(٤) ينظر: مقدمة الدكتور حمودة غرابة لكتاب اللمع للأشعري (صـ٨).

(٥) الإنصاف، الباقلاني (ص ٦٣).

وحمل الوجه على الوجود" (١).

إلا أنه وبعد هذا يقول في كتابه: العقيدة النظامية بالتفويض، ورجع عن التأويل، وهذا الكتاب هو آخر ما ألف (٢)، فيقول: "اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها، فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة" (٣).

والغزالي يذكر منهجا في التعامل مع النصوص الموهمة للتشبيه، ويقوم هذا المنهج على تقسيمه الناس إلى فريقين، فيقول: "الناس في هذا فريقان عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء، وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه، ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره" (٤).

ويذكر الغزالى أمثلة من النصوص الموهمة للتشبيه ويؤولها "كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (٥) فإنه يخيل عند الجاهل اجتماعًا مناقصا لكونه على العرش، وعند العالم يفهم أنه مع الكل بالإحاطة والعلم، وكقوله ﷺ: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع

---

(١) الإرشاد، الجويني (ص ١٥٥).

(٢) ينظر: هوامش على العقدة النظامية، أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي، (ص ١٠).

(٣) العقيدة النظامية الإمام الجويني (ص ٣٢)، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

(٤) الاقتصاد في الاعتقادالغزالى (ص ٢٦٢) بتصرف يسير.

(٥) الحديد: ٤.

الرحمن»[١]، فإنه عند الجاهل يخيل عضوين مركبين من اللحم والعظم والعصب، مشتملين على الأنامل والأظفار، نابتين من الكف، وعند العالم يدل على المعنى المستعار له دون الموضوع له، وهو القدرة على التقليب كما يشاء، كما دلت المعية عليه، في قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ على ما تراد المعية له، وهو العلم والإحاطة"[٢].

ونجد الغزالي في كتابه إلجام العوام يرجح التفويض كمسلك للعوام فيقول: "اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني: مذهب الصحابة والتابعين، وهو الحق عندنا"[٣].

وسار متأخرو الأشاعرة على هذا المسلك، وهو الجمع بين التأويل والتفويض، أو ترجيح أحدهما على الآخر.

يقول اللقاني:

وَكُلُّ نَصٍّ أَوْهَمَ التَّشْبِيهَا أَوِّلْهُ أَوْ فَوِّضْ وَرُمْ تَنْزِيهَا[٤]

ويقول الرازي مؤكدا على الجمع بين التفويض والتأويل: "إن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل[٥]، وإن لم نجوّز التأويل

---

(١) رواه مسلم في "صحيحه" بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ"، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: "اللهُمَّ مُصَرِّفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبَنَا عَلَى طَاعَتِكَ"، (٤/ ٢٠٤٥ ح: ٢٦٥٤)، وينظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للإمام النووي (١٦/ ٢٠٤)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

(٢) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٢٦٢ وما بعدها).

(٣) إلجام العوام الغزالى (ص ٦٢)، تحقيق ودراسة: سميح دغيم دار الفكر اللبناني، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

(٤) ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٥٧)، وحاشية ابن الأمير على جوهرة التوحيد، (ص ١٨٣).

(٥) التأويل التفصيلي هو: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر بقرينة. ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٥٦).

التأويل الإجمالى هو: تفويض العلم إلى الله في هذه النصوص، مع تنزيهه عما يوهم ظاهرها.

ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٥٦).

فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"[١].

ثم بعد ذلك يرجح التأويل فيقول: "واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظة المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل... فثبت بما ذكرنا: أن الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدبا في حق واجب الوجود"[٢].

ويرى الرازي عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾[٣] التوقف في تعيين التأويل؛ لأنه إنما يكون بترجيح مجاز[٤] على مجاز، وهذا بالدلائل اللفظية وهي ظنية، وما يقصده هو التأويل الإجمالي[٥].

ويتضح من هذا أن الفخر الرازي يقول بالتأويل الإجمالي، وأيضًا التأويل التفصيلي لتلك الصفات، ويرجح في موضع التأويل الإجمالي، وفي موضع آخر يرجح التأويل التفصيلي.

أما الآمدي، والإيجي، والجرجاني فذهبوا إلى التأويل التفصيلي، ونفوا هذه الصفات؛ لأنه لا دليل على ثبوتها[٦].

يقول الآمدي: "واعلم أن هذه الظواهر وإن وقع الإغترار بها بحيث يُقال بمدلولاتها ظاهرًا من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي فذلك لا محالة انخراط في سلك نظام التجسيم ودخول في طرف دائرة التشبيه، بل الواجب أن يُقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[٧].

فإن قيل: بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا، ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا، بل مخالفة لصفاتنا، كما أن ذاته

---

(١) أساس التقديس، الرازي (ص ٢٢١).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٤٣).

(٣) آل عمران: ٧.

(٤) المجاز: اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما، كتسمية الشجاع أسدا. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص ٢٥٧).

(٥) ينظر: التفسير الكبير للرازي (٧/ ١٣٦)، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

(٦) ينظر: غاية المرام للآمدي (ص ١٣٦). الآمدي وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور حسن الشافعي (ص ٣٣٥)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٢٥). والجرجاني توقف في صفة الاستواء تحديدًا، ويؤولها تأويلا إجماليا.

(٧)سورة الشورى، الآية (١١).

مخالفة لذواتنا، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه، ولا يسوق إلى التجسيم، فهذا وإن كان في نفسه جائزا لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلا قطعيًا، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات فقد أمكن حملها على غيرها أيضا، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات فلا قطع وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات.

فإن قيل: وما هذه الاحتمالات التي تبدونها والمدلولات التي تعنونها قلنا: أما لفظاليدين فإنه يحتمل القدرة، وهذا يصح أن يقال: فلان في يدي فلان، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته، وإن لم يكن في يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلا..."[(١)].

ويقول الإيجي: "لم يقم دليل عليه - أي في الاستواء-، ولا يجوز التعويل على الظواهر، مع قيام الاحتمال"[(٢)].

أما البيضاوي فيرجح التفويض في تلك الصفات، فبعد أن ذكر رأي الشيخ الأشعري المتمثل في الإثبات، وأن غيره ذهب إلى التأويل، رجح رأي السلف والمتمثل في التفويض، فيقول: "الأولى اتباع السلف في الإيمان بها، والرد إلى الله تعالى"[(٣)].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية

أثبت الماتريدية هذه الصفات مع التفويض في المعنى، والتأويل عند الضرورة، وهذا الموقف هو ما قرره الماتريدي وسارعليه أتباعه، فيقول: «وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[(٤)] فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بـ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾[(٥)] على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا، واحتماله أيضًا مما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله"[(٦)].

---

(١) غاية المرام، الآمدي (ص ١٣٨).

(٢) المواقف، الإيجي (ص ٢٩٧)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٢٥).

(٣) طوالع الأنوار، البيضاوي (ص ٢٩٤).

(٤) الشورى: ١١.

(٥) سورة طه: ٥.

(٦) التوحيد، الماتريدي (ص ١٥٨).

وهنا يتضح أن الماتريدي يقول بالتفويض أولاً، ثم التأويل مع التوقف في تعيين التأويل، وهو المسمى بـ (التأويل الإجمالي).

ويقول البزدوي عن الصفات الخبرية: "نصفه بذلك كما وصف الله تعالى به نفسه، وهو الصحيح من مذهب السنة؛ فإنه لا بد من الوصف بما وصف الله نفسه به، ولكن هذه الصفات ليست. من صفات الأجسام" (١).

وأخذ بعد ذلك يؤول بعض تلك الصفات، كالاستواء، واليد، والوجه، والعين (٢)، فهو يجمع بين التفويض والتأويل.

ويقول أبو المعين النسفي: "اختلف مشايخنا فذهب بعضهم إلى أن الواجب في هذه الآيات والأحاديث أن يتلقى ما ورد من ذلك بالإيمان به والتسليم له والاعتقاد بصحته، وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدوث عنه منتفية، وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار إلى ما يحتمل من الوجوه التي لا تناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة" (٣). مع عدم القطع عن ورود تأويلات كثيرة يحتملها اللفظ، ويلاحظ أن أبا المعين النسفي تأثر بالماتريدي في عدم القطع بتعيين المعنى المراد كما مر.

فقد ذهب إلى الإثبات مع التفويض في المعنى، كما قال في اليد مثلا "نقر باليد والمراد به ما أراد الله تعالى" (٤) وفوض وأوّل في نصوص أخرى، كتفويضه في الاستواء والوجه وغيرهما، وتأويله المعية والمكان (٥)، أي: إنه يجمع بين التفويض والتأويل.

ويقول اللامشي: "إما ألا نشتغل بتأويلها كما هو المروي عن كثير من كبار مشايخنا أنهم قالوا: نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها، وإما أن يحمل كل واحد منها على بعض ما

---

(١) أصول الدين، البزدوي (ص ٣٧).

(٢) أصول الدين، البزدوي (ص ٣٧ وما بعدها).

(٣) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ٢٨٤، ٢٨٦).

(٤) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (ص ١٠٥).

(٥) المرجع السابق (ص ١١٩ وما بعدها).

يحتمله اللفظ كما هو المروي عن كثير من كبار مشايخنا"(١) وهنا نجد أن اللامشي يجمع بين التفويض والتأويل.

ويذهب الكمال بن الهمام إلى إثباتها على وجه يليق به، وهو سبحانه أعلم به، والتأويل فيما دعت إليه الحاجة لخلل في فهم العوام(٢).

ويرى الملا على القاري أن ما ورد من نص في النصوص الموهمة للتشبيه "يجب أن يجري على ظاهره، ويفوض أمر علمه إلى قائله، وينزه الباري عن الجارحة ومشابهة صفات المحدثات" (٣).

والبياضي في إشاراته على عبارات الإمام أبي حنيفة ذهب إلى وجوب التأويل الإجمالي في الظواهر الموهمة، ومنع التأويل التفصيلي في الظواهر الموهمة، ويكون التأويل التفصيلي فيما دعت إليه الحاجة، لخلل في فهم العوام ولا يقطع القول بكونه مراد الله(٤).

ومما سبق يتبين موقف الماتريدية من الصفات الخبرية، ونجدهم يكادون يجمعون على الإثبات مع التفويض في المعنى، والتأويل عند الضرورة.

• الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في هذه المسألة:

الفرق بينهم وبين الأشاعرة يظهر في التأويل، فالأشاعرة وبخاصة متأخريهم الأصل عندهم التأويل، فأطلقوا له العنان وأولوا ما يوهم التشبيه، أما الماتريدية فالأصل عندهم هو التفويض والإثبات، وضيقوا من دائرة التأويل، ويكون عند الضرورة والحاجة، فالأشاعرة إذن: الأولوية عندهم للتأويل، والماتريدية الأولوية عندهم للتفويض.

وحاصل هذا الخلاف كما قرره الإمام الإزميري:

هو اختلافهم في أن الراسخ في العلم هل يعلم تأويل المتشابهات، أم لا؟

فذهب السلف من الصحابة والتابعين وعامة الماتريدية: إلى أنه لا حظ لأحد في ذلك، وإنما

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد اللامشي (ص ٥٨، ٥٩).

(٢) ينظر: المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف (ص ٣٤).

(٣) شرح الفقه الأكبر، الملا على القاري (ص ١٢٦).

(٤) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ١٩٢، ١٩٩).

الواجب فيه التسليم والتفويض إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقته المراد عنده؛ لابتلاء الراسخين.

وعلى هذا يجب الوقف على قوله تعالى ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾(١)، فيكون قوله والراسخون ثناء مبتدأ من الله بالإيمان والتسليم بأن الكل من عنده لا عطفًا على الله.

وذهب الأشاعرة والمعتزلة: إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستئناف، لما رأوا أن أهل البدع والضلال بعد انقراض السلف تمسكوا بظواهر المتشابهات في إثبات مذهبهم الباطل من إثبات الجسم والجهة فاضطروا إلى إلزامهم وإبطال مذهبهم ودلائلهم فاحتاجوا إلى التأويل، ولهذا قيل مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم.

والمراد بالتأويل الذي اختاره الخلف وفوضه السلف إلى علم الله تعالى هو التأويل التفصيلي، وإلا فالتأويل الإجمالي مما لا خلاف في لزومه بين الفريقين فإنه لما لم يكن حمل النصوص على معانيها الحقيقية في الجسم والجوارح والتحيز والانفعالات على ما سيأتي بيانه لمنع البراهين عنها، ولم يجز إبطال الأصل بالكلية مع ورود الشرع بمجرد عدم إدراكنا حقيقة الوصف بلا كيف حملوا على المجاز في الصفات بلا كيفية واعتقدوا ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها، وان لم يعرف تفاصيلها فيفوض علمها إلى الله تعالى وهذا تأويل اجمالي كما أشار إليه في المواقف(٢)

- ووجه: لقوله تعالى: ﴿وَجْهُ رَبِّكَ﴾(٣)
- ونفس: لقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾(٤)

وعين: لقوله تعالى: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾(٥)

---

(١) سورة: آال عمران، الآية (٧).

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٢٩، ٣٢).

(٣) الرحمن ٢٧.

(٤) آل عمران ٢٨.

(٥) القمر ١٤.

وجنب: لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ ٱللَّهِ﴾(١)

وقدم: لقولهﷺ: «فيضع الجبار قدمه في النار»(٢).

واصبع: لقوله ﷺ: «إن قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»(٣).

ويمين: لقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(٤)

وكف لقوله ﷺ: «وضع كفه بين كتفيَّ»(٥).

واستواء: لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٦).

ونور: لقوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾(٧).

وغضب ورضاء، وهذه الأشياء كلها صفة زائدة على ذاته بلا كيف ولا يرجع إلى شيء من صفاته ولا نعلم كيفيتها ولا نعتقد حقيقتها الظاهرة من الجسم والجسمانية والكيفية الانفعالية، بل نعتقد أصلها ونفوض كيفيتها إلى الله تعالى على ماعليه السلف.

وأما الخلف: فقد أولوا اليد بالقدرة وكونها ثنتية وجمعًا للدلالة على الكمال، والوجه بالوجود، والنفس بالذات، والعين بالبصر، والجنب بالأمر، والقدم والاصبع واليمين

---

(١) الزمر ٥٦.

(٢) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من ١ إلى ٩)، وعادل بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، ط: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)، مُسْنَدُ أَبِي حَمْزَةَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ ١٣/ ٤٢٧، رقم (٧١٦٧).

(٣) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب: الْقَدَرِ، بَابُ: تَصْرِيفِ الله تعالى الْقُلُوبَ كَيْفَ شَاءَ، ٤/ ٢٠٤٥، رقم (٢٦٥٤).

(٤) الزمر ٦٧.

(٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ٣٦/ ٤٢٢، ٤٢٣، رقم (٢٢١٠٩).

(٦) طه: ٥.

(٧) النور: ٣٥.

بالقدرة، والاستواء بالاستيلاء، والكف بالتدبير.

۞ الخلاف حول أسمائه تعالى:

قال الإمام الإزميري رَحِمَهُ اللَّهُ: التسمية من باب العمليات وفعل اللسان فيجري فيها القياس، والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون لما في الصحيحين": إن لله تسعة وتسعون اسما"[١]، وليس هناك تعيين لتلك الأسماء.

ولا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى بحسب كل لغة إذا ورد إذن الشرع، ولا في عدم جوازه إذا ورد منعه، ولكن الخلاف فيما أخذ من الصفات والأفعال ولم يرد به إذن ولا منع، وكان الله تعالى موصوفًا بمعناه ولم يكن إطلاقه موهمًا بما يستحيل في حقه بل يشعر بالتعظيم.

فعند جمهور أهل السنة[٢]: لا يجوز للاحتياط احترازًا عما يوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع.

وعند المعتزلة والكرامية: يجوز وإليه مال القاضي أبو بكر[٣]، وتوقف إمام الحرمين.

واختلفوا أيضًا في إطلاق ما يرادف الأسماء الواردة في الشرع ولم يوهم نقصًا.

قيل: يجوز لأن الإذن بأحد المرادفين إذن بالآخر ولا يوهم نقصًا حتى يجوز نحو العارف.

ومنعه إمام الحرمين بأن معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والقياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات.

وفيما يلي عرض لأراء المدرستين:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

الأشاعرة في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢٧٣٦)، ومسلم في صحيحه برقم (٢٦٧٧)، والترمذي في سننه برقم "٣٥٠٧"، وكلهم من حديث أبي هريرة.

(٢) ينظر هذه الأقوال في شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢١٠).

(٣) ينظر التمهيد للامام الباقلاني (ص٢٥٨).

• الأول: وهو لجمهور الأشاعرة وعلى رأسهم الإمام الأشعري، يقولون بأن الاسم عين المسمى وهو غير التسمية، وهؤلاء وبعد قولهم بأن الاسم عين المسمى نجدهم قد اختلفوا حول مدلول الاسم، أهو حقيقة الذات وعينها من حيث هي هي؟ أم هو الذات بالنظر إلى ما يخبر عنه؟ وترتب على هذا الخلاف تقسيمهم الأسماء، فنجدهم يقسمونها إلى ما هو نفس المسمى، وما هو غير المسمى، وما لا هو وما لا غيره. وهذه القسمة لا يرتضيها الماتريدية كما سيأتي.

فيقولون بأن الاسم ينقسم إلى "ما هو نفس المسمى مثل: الله الدال على الوجود، أي: الذات، وما هو غيره، كالخالق، والرازق، ونحو ذلك مما يدل على فعل، وما لا يقال إنه هو ولا غيره، كالعالم، والقادر، وكل ما يدل على الصفات القديمة"[(١)].

هذا ما قال به الإمام الأشعري، ووافقه الجمهور، كالباقلاني، والبغدادي والبيهقي[(٢)]، والجويني، والآمدي[(٣)].

فالباقلاني يرجح هذا القول فيقول: "والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى نفسه، أو صفة متعلقة به، وأنه غير التسمية"[(٤)].

ويرى أن الأسماء مثل: زيد وعمرو هي مسميات، وإنما تسمى أسماء على سبيل المجاز، فيقول: "ويجب أن يُعلم أن الاسم هو المسمى بعينه وذاته، والتسمية الدالةعليه

---

(١) شرح المقاصد التفتازاني (٤/ ٣٣٨)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٣٨)، الآمدي وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور حسن الشافعي (ص ٢١٧).

(٢) أحمد بن الحسين بن على أبو بكر البيهقي، من أئمة الحديث، ولد في خسروجرد (من قرى بيهق بنيسابور) سنة ٣٨٤ هـ ونشأ في بيهق ورحل إلى بغداد، ثم إلى الكوفة ومكة وغيرهما، وذهب إلى نيسابور، فلم يزل فيها إلى أن مات سنة ٤٥٨هـ، ونقل جثمانه إلى بلده، من مؤلفاته: (السنن الكبرى) و (السنن الصغرى) و (المعارف) و (الأسماء والصفات) و (ودلائل النبوة) ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ١١٥).

(٣) ينظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٣٨)، التمهيد للباقلاني (ص ٢٥٨)، أصول الدين للبغدادي (ص ١١٥)، والاعتقاد للبيهقي (ص ٢٢)، والإرشاد للجويني (ص ١٣٥)، وأبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٩٢)، والآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافي (ص ٢٠٧).

(٤) التمهيد الباقلاني (ص ٢٥٨).

تسمى اسما على سبيل المجاز"(١).

ويقول إمام الحرمين الجويني: "قسم شيخنا أسماء الرب سبحانه و تعالى ثلاثة أقسام، وقال من أسمائه ما نقول إنه هو هو، وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده، ومن أسمائه ما نقول إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق، ومن أسمائه ما لا يقال إنه هو ولا يقال إنه غيره، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر... والمرتضى عندنا طريقة شيخنا"(٢).

واستدل أصحاب هذا الرأي بعدة أدلة، منها:

قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١﴾(٣) فالمسبح وجود الباري تعالى دون ألفاظ الذاكرين المسبحين.

وقوله تعالى: ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءً سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم﴾(٤)، وعبدة الأصنام إنما عبدوا المسميات (الذوات) لا التسميات (الألفاظ)(٥).

• **الثاني**: وهو للإمام الغزالي والفخر الرازي والإيجي، حيث إنهم ذهبوا إلى التباين بين هذه الألفاظ، الاسم والمسمى والتسمية، فهذه الكلمات الثلاثة متغايرة المدلول.

فالإمام الغزالي هو أول من صرح بهذا الرأي من الأشاعرة، وتأثر به من أتى بعده، فتحدث بشيء من التفصيل حول هذه المسألة، وتعرض للآراء التي وردت فيها، فيقول: "قد كثر الخائضون في الاسم والمسمى، وتشعبت بهم الطرق، وزاغ عن الحق أكثر الفرق... والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى، وأن هذه ثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة"(٦).

---

(١) الإنصاف، الباقلاني (ص ٦٩).

(٢) الإرشاد، الجويني (ص ١٣٧).

(٣) سورة الأعلى، الآية (١).

(٤) سورة يوسف، الآية (٤٠)

(٥) ينظر: أصول الدين للبغدادي (ص ١١). التمهيد للباقلاني (ص ٢٦١). الإرشاد للجويني (ص ١٣٥).

(٦) المقصد الأسنى، الغزالى (ص ٢٧، ٢٨).

ثم اتبع الفخر الرازي الغزالي في قوله هذا فيقول: "المشهور من قول أصحابنا - رحمهم الله تعالى - أن الاسم نفس المسمى وغير التسمية، واختيار الشيخ الغزالي أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متباينة، وهو الحق عندي"(١).

ووافق العضد الإيجي الغزالي والرازي في قولهما بالتباين بين هذه الألفاظ، وقد قام بتحرير محل النزاع في الخلاف كما ذكرنا، وأن الخلاف في مدلول الاسم وليس اللفظ ذاته(٢).

واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فنحن أمرنا بأن يُدعى الله تعالى بأسمائه، والشيء الذي يدعى مغاير للشيء الذي يَدْعُو ذلك المدعو به، فوجب أن يكون الاسم غير المسمى(٣).

واستدلوا أيضًا بكثرة أسماء الله تعالى، والمسمى ليس بكثير(٤).

الثالث: وهو للشريف الجرجاني، حيث إنه جمع بين القولين، فالاسم قد يكون عين المسمى، وقد يكون غيره، فيقول: "الاسم قد يكون غير المسمى، فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه، فإن لفظ اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان، ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه، فاتحد هاهنا الاسم والمسمى"(٥).

ويقصد أصحاب القول الثاني بذلك التباين، التباين في مفهوم هذه الألفاظ، وهو ما لا ينكره أصحاب القول الأول، لأن أصحاب القول الأول عندما قالوا بأن الاسم عين المسمى قصدوا بذلك أنه عينه مفهوما لا خارجًا، لأنه بالنظر إلى الخارج نجد أن الاسم عين المسمى، وأن الحقيقة واحدة فقط، وهذا هو المقصود.

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

أجمع الماتريدية في هذه المسألة على رأي واحد، فذهبوا إلى أن الاسم عين المسمى،

---

(١) لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات،الرازي (ص ٣).
(٢) ينظر: المواقف للإيجي (ص ٣٣٣).
(٣) ينظر: المقصد الأسنى للغزالى (ص ٢٨)، ولوامع البينات للرازي (ص ٥).
(٤) ينظر: المرجعين السابقين نفسهما.
(٥) شرح المواقف، الجرجاني (٨/ ٢٣١).

وهو غير التسمية [(١)]، وقد حكى هذا الإجماع عنهم غير واحد منهم.

يقول البزدوي: "قال عامة أهل السنة والجماعة، الاسم والمسمى واحد، والتسمية غير المسمى" [(٢)].

ويقول أبو المعين النسفي: "اعلم بأن الاسم والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة" [(٣)].

ويقول اللامشي: "الاسم والمسمى واحد عند أهل السنة والجماعة لقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [(٤)] الذي أمرنا بالتسبيح لاسمه، ولو كان الاسم غير المسمى لكان هذا أمرًا بالتسبيح لغير الله تعالى" [(٥)].

أما أبو إسحاق الصفار البخاري فيذكر هذه المسألة بالتفصيل، مبينا الآراء التي وردت فيها، وذكر أدلة كل فريق، والقول بأن الاسم هو المسمى هو قول عامة أهل السنة والجماعة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه [(٦)].

وذكر شيخ زاده في نظم الفرائد ما ذهب إليه الماتريدية، من أن الاسم عين المسمى، وأن مقصدهم بذلك أن الاسم عين المسمى خارجا لا مفهوما، وذكر ما ذهب إليه الأشعري ومن معه، والقول بأن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو، أو هو بالنظر إلى أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه، فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو، نحو (الله)، وقد يكون غيره نحو (الخالق والرازق)، مما يدل على نسبة إلى غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى [(٧)]، وهذا ما

---

(١) وهذا ما يقوله الأشعري ومن معه، إلا أن الأشعري يقسم الأسماء كما مر، وهذا ما رفضه الماتريدية.

(٢) أصول الدين، البزدوي (ص ٩٣).

(٣) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (ص ١٣٨).

(٤) سورة الأعلى: ١.

(٥) التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي (ص ٦٨).

(٦) ينظر: تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحاق الصفار البخاري (ص ٣٨٦ – ٣٩١).

(٧) ينظر: نظم الفرائد الشيخ زادة (ص ٢٠).

ذكره أيضًا البياضي في إشارات المرام [١].

ويتضح من ذلك أن الماتريدية يقولون بما يقوله الأشعري ومن معه بأن الاسم عين المسمى، إلا أن الفرق بينهم أن الأشعري ومن معه لا يكتفون بقولهم إن الاسم عين المسمى فقط، بل يفصلون القول في ذلك، وأخذوا المدلول الأعم من الأسماء، واعتبروا في الصفات المعاني المقصودة "فقالوا مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات؛ لأن المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة للذات مغاير البتة، ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير، ومدلول لفظ الله هو الذات وهو عين، أما الماتريدية فقد عَدُّوا المدلول المطابقي من الأسماء" [٢].

ويذكر البياضي فرقًا آخر بين الأشاعرة جميعًا والماتريدية يتعلق بمدلولات الأسماء، فيرى أن الاتصاف بمدلولات الأسماء كلها ثابت في الأزل وفيما لا يزال عند الماتريدية، خلافًا للأشاعرة في أسماء الأفعال، فإن مدلول الاسم المشتق من صفة أزلية كالقادر والعالم أزلي، ومدلول الاسم المشتق من الفعل ليس بأزلي [٣].

فالاتصاف بمدلول الأسماء - كما يقول البياضي - عند الأشاعرة في صفات الأفعال حادث، فالاسم قديم والفعل حادث، وعند الماتريدية اسمه قديم وفعله قديم.

وحاصله: أنه لا نزاع في مغايرة اللفظ الدال للمدلول المسمى، وإنما النزاع في المدلول الذي هو الذات [المسمى] من حيث هو كما في أسماء الأعلام، أو أمر عارض للذات نحو الخالق والرازق، أو أمر ليس عينه ولا غيره نحو العليم والقدير.

فالأشعري: ذهب إلى أن مدلول الاسم هو الذاتي من حيث هي هي، وهو ما عبر عنه الإمام بقوله" "اعتبر المدلول مطابقي تضمني"، فيكون الاسم عين المسمى حيث هو هو نحو الله، وقد يكون غير فيدل على صفة حقيقية قائمة بذاته كالعليم والقدير.

أما الماتريدية: اعتبروا المدلول المطابقى فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى

---

(١) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ١١٥).

(٢) إشارات المرام للبياضي (ص ١١٥) بتصرف يسير.

(٣) ينظر: المرجع السابق نفسه.

مطلقًا.

فعلى هذا لا معنى لهذا النزاع لأنه إن أريد بالاسم هو اللفظ الدال يكون غير المسمى بالاتفاق، وإن أريد به المدلول الأعم على ما قاله الأشعري ينقسم إلى الأقسام الثلاثة بالاتفاق وإن أريد به المدلول المطابقي يكون عينه بالاتفاق فيكون النزاع لفظيًا[(١)].

۞ الخلاف في رؤية الله عزوجل:

قال الإمام الإزميري: رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة بمعنى الانكشاف التام الحاصل بحاسة البصر منزهًا عن الجهة والمقابلة والمكان وارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي على ما هو العادة في رؤية الأجسام، لا بمعنى الانكشاف التام العلمي اذ لا نزاع لأحد في حصول هذا الانكشاف، بل النزاع في الانكشاف التام الحاصل بالبصر فوق الانكشاف العلمي بدون الجهات المتصورة في رؤية الأجسام، فجوزه أهل السنة، ومنعه سائر الفرق.

لذا فقد اتفق أهل السنة الأشاعرة والماتريدية على إمكان رؤية الله تعالى في الآخرة، وقاموا بالرد على المعتزلة لنفيهم رؤية الله تعالى.

يقول الإمام الإيجي: "ذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح ان يُرى، ومنعه الأكثرون"[(٢)]

وقد أوضح الإمام أنهم بعد اتفاقهم على إمكانها اختلفوا في الاستدلال عليه، هل هو بالسمع فقط؟ أم بالسمع والعقل معًا؟

---

(١) للتفصيل ينظر: شرح الواقف للجرجاني (٨/ ٢١٠)، المقاصد للتفتازاني (٤/ ٣٣٨)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص٣٨)، الآمدي وآراؤه الكلامي للأستاذ الدكتور حسن الشافعي، (ص٢١٧)، تلخيص قواعد الأدلة لأبي إسحاق الصفار (ص٣٩١:٣٨٦)، نظم الفرائد للشيخ زاده (ص٢٠٩)، إشارات المرام للبياضي (ص١١٥).

(٢) ينظر: المواقف للإيجي (٣/ ١٦٠)، مجموع الحواشي البهية على العقائد النسفية (٢/ ٢٧٩)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (ص٢٥٠)، تحقيق: دكتور/ عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية١٤١٦/ ١٩٩٦م.

وهذا ما سنوضحه من خلال عرض آراء المدرستين.

۞ أولاً: الأشاعرة

بعد تتبع آراء الأشاعرة في استدلالهم على رؤية الله تعالى نجد أنهم سلكوا مسلكين، فمنهم من سلك الاستدلال بالسمع والعقل معا، ومنهم من سلك الدليل السمعي فقط.

● **المسلك الأول:** وهو لجمهور الأشاعرة، حيث إنهم تمسكوا بالسمع والعقل معا، مع وجود اختلاف بينهم في الدليل العقلي.

يقول الباقلاني: "اعلم أن أهل السنة والجماعة قد جوزوا الرؤية على الله - تعالى - شرعًا وعقلا بلا خلاف بينهم على الجملة"[(١)].

ويقول ابن التلمساني: "الجمهور تمسكوا بالعقل، واعترض عليهم الرازي"[(٢)].

وأصحاب هذا المسلك نجد منهم من يستدل على رؤية الله تعالى بالأدلة السمعية وبدليل الوجود العقلي فقط، وهذا مسلك الجمهور، ونجد أيضًا منهم من يستدل عليها بالأدلة السمعية وبدليل الوجود والإدراك العقليين أمثال الإمام الغزالي، ومنهم من استدل عليها بالدليل السمعي ودليل الإدراك كالإمام الآمدي.

✱ أولاً: أدلة من يستدل على الرؤية بالأدلة السمعية ودليل الوجود العقلي:

يقول الأشعري في استدلاله بالسمع: "والدليل على أن الله - تعالى - يرى بالأبصار قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[(٣)]، ولا يجوز أن يكون معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ معتبرة، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: ١٧] لأن الآخرة ليست بدار اعتبار"[(٤)].

ويقول أيضًا في استدلاله بالدليل العقلي (دليل الوجود) على رؤية الله تعالى[(٥)]، وتقرير دليله على الوجه التالي:

---

(١) الإنصاف، الباقلاني (ص ١٧٠).

(٢) شرح معالم أصول الدين ابن التلمساني (ص ٤٢١).

(٣) سورة القيامة: الآية ٢٢، ٢٣.

(٤) اللمع، الأشعري (ص ٦٣).

(٥) ينظر: الإبانة (ص ٥١)، واللمع (ص ٦٣).

أنهم لو قالوا: لا شك أنا نرى الطويل والعريض، ولا معنى للطويل والعريض إلا جواهر متألفة في سمت مخصوص، وذلك يدل على أن الجواهر مرئية، ولا نزاع أيضًا أن الألوان مرئية فثبت أن صحة الرؤية حكم مشترك فيه بين الجواهر والأعراض، والحكم المشترك فيه لا بد له من علة مشتركة فيها، والمشترك بين الجوهر والعرض إما الحدوث أو الوجود، والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود بعد عدم، والقيد العدمي لا يصلح للعلية، فوجب أن تكون العلة هي الوجود، والله تعالى موجود، فوجب القول بصحة رؤيته [(١)].

ويذكر الباقلاني الأدلة السمعية من القرآن والسنة والإجماع، ثم يذكر الدليل العقلي فيقول: "ويدل على ذلك من جهة العقل: أنه - تعالى - موجود، والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤية المعدوم" [(٢)].

ويقول البغدادي: "والدليل على جواز كونه مرئيا وجوده، ويدل عليه من الشرع إخبار الله عن موسى في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [(٣)] ولا يخلو من موسى في حال هذا السؤال من اعتقاد جواز الرؤية عليه، أو اعتقاد استحالتها، فإن اعتقد استحالتها وسألها فهو كمن سأله أن يتخذه ولدًا أو شريكا مع علمه باستحالة ذلك عليه، وإن كان اعتقد جواز الرؤية عليه فقد صح جوازها عليه؛ لأن الأنبياء معصومون عن اعتقاد ما لا يليق بالله في صفاته" [(٤)].

ويقول الجويني: "والدليل على جواز الرؤية عقلا أن الرب موجود، وكل موجود مرئي... ويُستدل على جواز الرؤية وأنها ستكون في الجنان وعدا من الله صدقا، وقولا منه حقا، بقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [(٥)] والنظر إذا عدي بـ(إلى) اقتضى

---

(١) ينظر هذا الدليل في كتاب معالم أصول الدين للرازي ص ٧٣).

(٢) المرجع السابق (ص ١٧٥).

(٣)سورة الأعراف: الآية (١٤٣).

(٤) ينظر: أصول الدين للبغدادي (ص ٩٩) بتصرف يسير.

(٥)سورة القيامة: الآيات (٢٢:٢٣).

رؤية البصر"[١].

ويقول الإيجي: "وقد استدل عليه - أي رؤيته سبحانه - بالنقل والعقل، فلنجعله مسلكين"

المسلك الأول النقل: والعمدة فيه قوله - تعالى - حكاية عن موسى ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾[٢].

• **المسلك الثاني:** هو العقل: والعمدة فيه دليل الوجود، وهو طريقة الشيخ - أبي الحسن - والقاضي - أبي بكر - وأكثر الأئمة"[٣]. ولم يرتض الإيجي الإجماع كدليل سمعي[٤].

ويقول السنوسي: "ومن الممكنات الجائزة عند أهل الحق رؤية المخلوق لمولانا على ما يليق به من غير جهة ولا جرمية ولا تحيز؛ لأنه - تعالى - موجود، وكل موجود يصح أن يرى"[٥].

✱ ثانيًا: من يستدل على إمكان الرؤية بدليل السمع وبدليلي الوجود والإدراك العقلي:

يقول الغزالي في استدلاله على الرؤية: أن الشرع دل عليه، ومداركه كثيره، وذكر مسلكين في الاستدلال بالعقل، مسلك الوجود كما عند الأشاعرة، ومسلك آخر يعتمد على تفسير الإدراك، فالخصم الذي أنكر الرؤية عنده إنما أنكرها لأنه لم يفهم ما نريده من مفهومها، ولم يحصل معناها على التحقيق عنده[٦]، فالرؤية "لا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك هو كمال ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، ومن الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله وصفاته، وكل ما لا صورة له؛ أي: لا لون له ولا قدر، مثل: القدرة والعلم والعشق

---

(١) لمع الأدلة الجويني، تحقيق: د/ فوقية حسين محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م (صـ١٠١:١٠٣) بتصرف يسير.

(٢) سورة الأعراف الآيه١٤٣.

(٣) المواقف، الإيجي (ص ٣٠٠ - ٣٠٢).

(٤) المرجع السابق (ص ٣٠٢).

(٥) شرح صغرى الصغرى، السنوسي (ص ٨٥).

(٦) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٢٨١).

والإبصار والخيال؛ فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيلها، والعلم بها نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل؟ فإن كان ذلك ممكنا سمَّينا ذلك الكشف والاستكمال بالنظر إلى العلم رؤية، كما سمينا بالنظر إلى التخيل رؤية، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيلة كالعلم والقدرة وغيرهما، وكذا في ذات الله - سبحانه - وصفاته، فنحن نقول: إن ذلك غير محال فإنه لا محيل له، بل العقل دليل على إمكانه بل على استدعاء الطبع له، إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم"[(١)].

✱ثالثًا: من يستدل بالأدلة السمعية وبدليل الإدراك العقلي فقط.

يقول الآمدي، ويقوم الدليل على تفسير الإدراك أو الرؤية كما عند الغزالى فيقول: "التحقيق في إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته، فنقول: الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر"[(٢)].

ولم يرتض الآمدي الدليل الذي سلكه الجمهور وهو دليل الوجود، ووجّه له سهام النقد، وأخذعليه مآخذ عدة، منها: أنه يتعارض مع ما يقوله الأشاعرة في الوجود، إضافة إلى أن تعلق الرؤية بجميع الجواهر والأعراض لم يقمعليه دليل[(٣)].

• المسلك الثاني: الاستدلال عل إمكان الرؤية بالسمع فقط.

ويمثّل هذا المسلك كلا من الشهرستاني والرازي وابن التلمساني والجرجاني، حيث إنهم يستدلون على الرؤية بالسمع فقط ولا يرتضون الدليل العقلي عامة.

فالشهرستاني يرى أن الأولى التمسك بالسمع، فيقول: "وأما جواز الرؤية فالمسلك

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٢٨٢ وما بعدها) بتصرف يسير.

(٢) غاية المرام، الآمدي (ص ١٦٦).

(٣) ينظر: غاية المرام، الآمدي (ص ١٥٩).

العقلي ما ذكرناه، وقد وردت عليه تلك الإشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون، ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصيل عنها كل الحركة، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضًا مسألة سمعية، وأقوى الأدلة السمعية فيها قصة موسى "(١).

وأما الفخر الرازي فيذكر الدليل العقلي الذي استدل به الجمهور، وأخذ يناقش هذا الدليل ويوردعليه الاعتراضات، فيقول: اعلم أن جمهور الأصحاب عولوا في إثبات أنه تعالى يصح أن يرى على دليل الوجود، وأما نحن فعاجزون عن تمشيه"(٢).

وذكر الاعتراضات الواردة على دليل الوجود العقلي في اثنا عشر سؤالاً، ثم استقر بعد ذكر هذه الاعتراضات والإجابة عنها على التمسك بالدليل السمعي فقط في إثبات إمكان رؤية الله تعالى(٣).

فيقول: "مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث"(٤).

ويقول: "المعتمد في المسألة - أي في الرؤية - الدلائل السمعية"(٥).

ويقول: "والمختار عندنا أن نقول: الدلائل السمعية دالة على حصول تلك الرؤية"(٦).

وذهب ابن التلمساني إلى ما ذهب إليه الرازي في شرحه لمعالم أصول الدين، فيقول "إن مجموع هذه الظواهر - أي الدلائل السمعية - متظافرة تفيد الجزم، وتمنع من تطرق التأويل إلى جملتها، ومن أقوى الأدلة سؤال الكليم الرؤية"(٧).

---

(١) نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق: الفرد جيوم، مكتبة زهران، دون تاريخ، (صـ ٣٦٩).
(٢) الأربعين للرازي(١/ ٢٦٨).
(٣) ينظر هذه الاعتراضات في كتاب الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ٢٦٨).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧٧).
(٥) المحصل، للرازي (صـ ١٦١).
(٦) معالم أصول الدين الرازي (صـ ٧٣).
(٧) ينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (صـ ٤٣٠). ويرى ابن التلمساني أن الرازي لم يقطع بصحة =

وكذلك الجرجاني ذهب إلى ما ذهب إليه الرازي، وذكر الاعتراضات الواردة على الدليل العقلي، وانتهى للقول بأن "الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية"(١).

ثانيًا: الماتريدية:

سلك الماتريدية في الاستدلال على إمكان الرؤية مسلكين هما:

- **المسلك الأول:** وهو الاستدلال بالدليل السمعي فقط على رؤيته سبحانه، وهذا عند الجمهور منهم، ويتصدر هؤلاء الإمام الماتريدي، ومعه متأخروا الماتريدية، كأبي البركات النسفي(٢)، والكمال بن الهمام(٣)، والملا على القاري(٤)، والبياضي(٥).

يقول الإمام الماتريدي: "رؤية الرب له عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير، فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾(٦)، ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة؛ إذ يُدرك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الإدراك - وغيره من الخلق لا يدرك إلا بالرؤية. لا معنى له.

والثاني: قول موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(٧)،ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته أمينا على وحيه،

=

الرؤية؛ لأنه لم يقم عنده دليل عقلي، والدليل السمعي لا يفيد القطع عنده فلا جزم له بذلك. ينظر: شرح معالم أصول الدين (صـ ٤٣٥).

(١) شرح المواقف، الجرجاني (٨/ ١٤٤).

(٢) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ٢٢٧).

(٣) ينظر: المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف (ص ٣٧). إلا أن ابن الهمام أتى بدليل عقلي استنبطه من الدليل السمعي ولم يردد دليل الوجود.

(٤) ينظر: منح الروض الأزهر للملا على القاري (ص ٢٤٧).

(٥) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٢٠٦).

(٦) سورة الأنعام: الاية ١٠٣

(٧) سورة الأعراف:١٤٣.

وأيضا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾(١) وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾(٢) (٣).

وأخذ الماتريدي يسوق الأدلة السمعية الأخرى من السنة النبوية، وقام بالرد على المعتزلة في إنكارهم الرؤية (٤).

ويقول أبو البركات النسفي: "لنا قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(٥) والاستدلال بالآية من أوجه:

• **أحدها**: أن موسى سأل ربه الرؤية، ولا يُظن به أنه سأل ما هو محال عنده.

• **ثانيها**: أنه - تعالى - ما آياسه وعاتبه عليه. ثالثها: قوله: ﴿قَالَ لَن تَرَانِي﴾(٦) فإنه يقتضي نفي الوجود لا الجواز.

• **ثالثهما**: أنه أخبر عن التجلي للجبل وهو عبارة عن خلق الحياة والرؤية فيه حتى يرى ربه، كذا في التفسير، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾(٧) (٨).

ويذكر النسفي ما قاله الفخر بأن الأولى في هذه المسألة ما قاله الشيخ الماتريدي وهو التمسك بالدليل السمعي (٩).

يقول الملا على القاري: "قال الفخر الرازي: مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي: أن نتمسك بالدلائل السمعية في إثبات مذهبنا، فإنه أسرع في إلزام الخصوم وأظهر في تفهيم العوام" (١٠).

---

(١) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٢) سورة يونس: ٢٦.

(٣) ينظر: التوحيد للماتريدي (ص ٧٧ وما بعدها).

(٤) ينظر: المرجع السابق (صـ ٧٩ وما بعدها).

(٥) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٦) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٧) سورة القيامة- ٢٢، ٢٣.

(٨) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (صـ ٢١٥).

(٩) المرجع السابق (صـ ٢٢٥).

(١٠) منح الروض الأزهر، الملا على القاري (ص ٢٤٧).

ويقول البياضي: "الأصوب في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية، لكونها أسرع في إلزام المبتدعة، ثم معارضة شبههم بالأدلة العقلية كما ذكره أبو منصور الماتريدي واختاره محققو الأشاعرة"(١).

• **المسلك الثاني**: وهو مسلك المتقدمين منهم عدا الشيخ الماتريدي كالبزدوي، وأبو المعين النسفي، واللامشي، والصابوني، حيث إنهم ذهبوا إلى الاستدلال بالسمع والعقل معًا، وقدموا الأدلة السمعية، واستدلوا في استدلالهم العقلي بدليل الوجود الذي استدل به الأشاعرة.

يقول البزدوي: "ودليل أهل السنة والجماعة النصوص، منها: قول الله تعالى خبراً عن موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِى أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(٢)، والدليل المعقول: هو أن الله موجود باق معلوم، والموجود الباقي المعلوم لا تستحيل رؤيته كسائر الموجودات الباقية المعلومة، ولا شك أن الله - تعالى - موجود وباق ومعلوم"(٣).

يقول أبو المعين النسفي: "نشتغل بعد هذا ببيان جواز رؤية الله - تعالى - في العقول، وإن كان الترتيب يقتضي إثبات الجواز أولا بالدلائل العقلية، ثم الثبوت بالدلائل السمعية، إلا أنا قدمنا الدلائل السمعية؛ لما مر أن فيها الثبوت والجواز جميعًا معًا، فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له، فلا يحتاج إلى الخوض في الدلائل العقلية"(٤).

ثم يذكر لنا دليله العقلي والمتمثل في دليل الوجود فيقول: "جواز الرؤية متعلق بالوجود، والله - تعالى - موجود، فكان جائز الرؤية"(٥).

ويقول اللامشي: "قال أهل السنة والجماعة: رؤية الله - تعالى - في دار الآخرة جائزة بالدليل السمعي والعقلي، أما السمعي: فلقوله - تعالى - خبرا عن موسى صلوات الله

---

(١) إشارات المرام البياضي (صـ٢٠٦).
(٢) سورة الأعراف ١٤٣.
(٣) أصول الدين، البزدوي (صـ ٨٤ - ص ٨٩).
(٤) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (١/ ٦٠٦).
(٥) المرجع السابق (١/ ٦١٧).

عليه: ﴿أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾(١)، سأل ربه الرؤية، وهذا دليل على أنه عرف ربَّه جائز الرؤية.

وأما العقلي: فلأن الرؤية تعلقت بالوجود لا بالجسمية ولا بالعرضية والجوهرية؛ لأنا نرى الأجسام والأعراض والجواهر، فلو كانت العلة المجوزة للرؤية في الجسم هي الجسمية لما تُصوِّر رؤية الأعراض والجواهر، وكذا لو كانت العلة المجوزة للرؤية في الأعراض هي العرضية لما تصور رؤية الأجسام والجواهر؛ لأنه لا جسمية في الأعراض والجواهر، ولا عرضية في الجواهر والأجسام، فظهر بهذا أن العلة المجوزة للرؤية المطلقة عليها إنما هو الوجود؛ لأنه هو الوصف الجامع بين الكل دون الجسمية والعرضية والجوهرية، والله - تعالى - موجود فيكون جائز الرؤية"(٢).

والصابوني بعد ذكره للأدلة السمعية على الرؤية يستدل بالمعقول، فيقول: "نثبت أن إمكان الرؤية في الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير، والله - تعالى - موجود، فيجوز أن يرى"(٣).

وبعد عرض أراء الماتريدية نلاحظ تأثر المتأخرين بالفخر الرازي، فرددوا عباراته في التعويل على السمع فقط، وتضعيفه للدليل العقلي.

ويرى الإمام الإزميري أن المختار هو مسلك الإمام الماتريدي، والعلة في ذلك ضعف الأدلة العقلية في الرؤية على ما صرح به الإمام التفتازاني والرازي وغيرهم من علماء الأشاعرة.(٤)

۞ الخلاف حول أفعاله تعالى:

أفعال الله من المسائل التي جرى فيها خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ومن أهم المباحث التي جرى فيها خلاف بينهما وتناولها الإمام الإزميري بالذكر والبحث، مسألة التحسين والتقبيح وهل هما عقليان أم شرعيان، ومسألة تعليل أفعاله تعالى هل هي معللة

(١) سورة الأعراف ١٤٣.

(٢) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (صـ ٧٩: ٨١).

(٣)الكفاية، الصابوني (ص ٧٨).

(٤) للتفصيل ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ١٩٠/ ١٩١)، تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص٨٥)، معالم أصول الدين للرازي (ص ٧٠)، نهاية الإقدام للشهرستانى (ص٣٦٩).

بعلة أم لا؟، وأيضًا إثابة المطيع وعقاب العاصي، والخلف في الوعد والوعيد.

• **أولاً: الخلاف حول التحسين والقبيح:**

التحسين والتقبيح من المسائل الأصيلة في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية.

والمعتزلة هم من أثاروا هذه المسألة بقولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، ولهذا سأذكر رأيهم أولاً في هذه المسألة قبل رأي الأشاعرة والماتريدية؛ للكشف عن مدى الاتفاق أو الاختلاف معهم.

فالمعتزلة جعلوا من التحسين والتقبيح العقليين مقياسا لكل أفعاله تعالى، فهم ينفون عنه تعالى فعل القبيح، يقول القاضي عبد الجبار: "إنه تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره"[(١)].

وبذلك هم "يقررون أن الحسن والقبح عقليان، بل وذاتيان، فالحسن حسن لذاته، ويبقى كذلك إلى الأبد وعلى كل حال"[(٢)].

وترتب على هذا القول: وجوب بعض الأمورعليه سبحانه؛ لأن ترك مثل هذه الأمور قبيح، وهو - سبحانه - منزه عنه، ومن ذلك وجوب الصلاح والأصلح، ووجوب اللطف والثواب للعبد المطيع، والعقاب للعبد العاصي[(٣)].

هذا هو قول المعتزلة في التحسين والتقبيح، فما قول كل من الأشاعرة والماتريدية فيه؟

۞ **أولاً: رأي الأشاعرة:**

ذهب الأشاعرة إلى بالقول بالتحسين والتقبيح الشرعيين[(٤)]، وقاموا بالرد على المعتزلة في قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين.

يقول الشهرستاني: "مذهب أهل الحق - يعني الأشاعرة - لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعًا، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية

---

(١) شرح الأصول الخمسة القاضي عبد الجبار (ص ٣٠١).

(٢) المعتزلة، زهدي جار الله (ص ١٠٩)، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، ١٩٧٤م.

(٣) ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٢).

(٤) ينظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٧٢).

حسنًا وقبحًا، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابًا أو عقابًا، وقد يحسن الشيء شرعًا، ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله"(١).

وبذلك يؤكد الشهرستانى أن الأشاعرة يؤكدون على أن حسن الشيء وقبحه شرعًا، واكتسابه الحسن والقبح لا لذاته كما يقول المعتزلة.

ويؤكد إمام الحرمين الجويني على هذا، فيقول: "فالعقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع"(٢).

ويوضح الغزالي في حديثه عن هذه المسألة أن التخبط الذي حدث في هذه المسألة بين الأشاعرة وغيرهم سببه عدم معرفتهم معنى هذه الألفاظ، واختلاف الاصطلاحات فيها، وهو ما فصله الرازي بعده(٣).

فالفخر الرازي في حديثه عن هذه المسألة، يضيق من دائرة الاختلاف بين الأشاعرة من جهة، والمعتزلة وأيضًا الماتريدية من جهة أخرى، حيث قام بتحرير محل النزاع بينهما، ثم بين مواطن الاتفاق والاختلاف ومعاني الحسن والقبح.

يقول الرازي: "الحسن والقبح قد يراد بهما مُلَاءَمَة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال ونقصان، وهما بهذين المعنيين عقليان، وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم، وهذا المعنى شرعي عندنا، خلافًا للمعتزلة"(٤).

وبذلك يفهم من كلام الرازي أن هناك ثلاثة معان للحسن والقبح، فالأول والثاني منهما ليسا محلا للخلاف بين الأشاعرة وغيرهم، أما المعنى الثالث فهو موطن النزاع.

والأشاعرة بعد الرازي، كالآمدي، والإيجي، والجرجاني قد ساروا على نهجه،

(١) نهاية الإقدام الشهرستاني (صـ ٤٤٥).
(٢) الإرشاد، الجويني (صـ ٢٥٨).
(٣) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٤١٦).
(٤) المحصل، الرازي (صـ ٢٩٣)، الأربعين للرازي (ص ٣٤٦).

فيجعلون من المعنيين الأول والثاني عقليين، وعليه فلا خلاف بين الأشاعرة وغيرهم فيهما، وإنما الخلاف في المعنى الثالث [١].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

بالاطلاع على كتب الماتريدية وآرائهم نجد أنهم على قولين:

• **القول الأول:** وهو قول المتقدمين منهم، وعلى رأسهم أبو منصور الماتريدي وأئمة سمرقند [٢]، حيث إنهم يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين، ولكن هل قولهم كقول المعتزلة أم هنا فرق بينهما؟

إن قول الماتريدية بالتحسين والتقبيح العقلي ليس كقول المعتزلة، فهناك فرق بينهما، فالعقل عند المعتزلة "إذا أدرك الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما" [٣].

وأما عند الماتريدية "فالموجب لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل هو الله تعالى، يوجبه على عباده، ولا يجب عليه شيء، والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم، فالعقل عندهم آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة" [٤]. وأيضًا لم يوافق الماتريدية المعتزلة فيما ترتب عليه قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين، وذلك بوجوب الصلاح والأصلح، ووجوب الثواب والعقاب للمطيع والعاصي وغيره [٥].

أيضًا عند الماتريدية العقل لا يستقل بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقًا، بل في أحكام خاصة، وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع [٦] "فيدرك العقل حسن بعض

---

(١) ينظر: غاية المرام للآمدي (ص ٢٣٤). والآمدي وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور حسن الشافعي (ص ٤٣٤)، والمواقف للإيجي (صـ ٣٢٣). وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٠٢).

(٢) ينظر: التوحيد للماتريدي (ص ٢٢١). الماتريدية ينقسمون إلى أئمة سمرقند، وأئمة بخاري، والمتقدمون منهم هم أئمة سمرقند، والمتأخرون منهم هم أئمة بخاري. ينظر: المسامرة لابن أبي شريف (ص ١٥١).

(٣) ينظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (ص ٣٠١)

(٤) المسامرة بشرح المسايرة، الكمال بن أبي شريف (ص ١٥٨) بتصرف يسير.

(٥) ينظر: الروضة البهية لأبي عذبه (ص ٣٤).

(٦) المسامرة، ابن أبي شريف (ص ١٦٠).

الأشياء وقبح بعضها من دون السمع، لا كلها كما قالت المعتزلة، فالعقل يدرك به في البعض بالضرورة، كالعلم بحسن الصدق النافع، أو بالنظر كحسن الصدق الضار، ولا يدرك به في البعض، كحسن صوم آخر يوم من رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال، فإنه إنما يدرك بالشرع" (١)

فالماتريدية كما يقول الأستاذ الدكتور أحمد عجيبة: "وافقوا المعتزلة في أن أفعال العباد الاختيارية فيها حسن وقبح، بالنظر إلى أن العقل يدرك ما في الأشياء من حسن وقبح، لكنهم خالفوهم في أن هذا يقتضي معرفة حكم الله تعالى في العقل" (٢).

• **القول الثاني**: وهو للمتأخرين من الماتريدية، كالكمال بن الهمام، والملا على القاري، والبياضي، وغيرهم، حيث إنهم يذهبون إلى القول بالتحسين والتقبيح الشرعي، وذلك في المعنى الثالث للحسن والقبح محل الخلاف، وهؤلاء عندما تحدثوا عن هذه المسألة بدأوا حديثهم عنها بتحرير محل النزاع، وذكروا أن الحسن والقبح يطلقان لثلاثة معان كما فعل الرازي (٣).

يقول ابن الهمام: "لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة" (٤).

ويقول البياضي: "الحسن بمعنى تعلق المدح والثواب كما هو المتبادر من الوجوب، فالوجوب والحرمة العقليان بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب والذم والعقاب عند الصانع إجمالاً؛ لأن معرفة كيفية ذلك وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار إنما يثبت بالسمع" (٥)، "وأما الحسن والقبح بمعنى كون الشيء ملائماً للطبع أو الغرض أو مناقراً له، وكونه صفة كمال أو نقصان، فعقليان اتفاقا من الكل" (٦).

---

(١) إشارات المرام، البياضي (ص ٧٦).

(٢) من قضايا العقيدة الإسلامية، الأستاذ الدكتور أحمد عجيبة (ص ٤٧)، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٣) ينظر: المسامرة لابن أبي شريف (ص١٥١)، وإشارات المرام للبياضي (ص ٧٦).

(٤) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ١١٢)، وينظر: شرح المسايرة لابن أبي شريف (ص ١٦٠)، وينظر: شرح الفقه الأكبر للملا على القاري (ص ٣٦٢).

(٥) إشارات المرام البياضي (ص ٧٦).

(٦) المرجع السابق نفسه.

ومن الواضح أن أصحاب هذا الرأي تأثروا بالأشاعرة وخاصة الفخر الرازي في تحريره محل النزاع، الأمر الذي جعلهم يفرقون بين معاني الحسن والقبح، فجعلوا من المعنى الثالث شرعياً.

أما الفرق بين القول الأول والثاني فهو في التكليف بما ثبت حسنه وقبحه بالعقل، وجعل الوجوب في الحسن والحرمة في القبيح هو حكم الله تعالى، فالمتقدمون ذهبوا إلى تكليف العقل في بعض الأفعال، كوجوب الإيمان بالله وغيره، والمتأخرون ذهبوا إلى عدم تكليف العقل بشيء يدل على حكم الله تعالى.

يقول الإمام الإزميري: الحسن ما يمدح على فعله، والقبيح ما يذم على فعله، ولذا قلنا إن الحسن والقبح من مقتضيات الأمر والنهي بمعني أن الفعل حسن فأمر به وقبيح فنهي عنه[1]، لا من موجباتها كما قاله الأشعري.

*** فالحسن والقبح عندنا يطلقان على أربعة معان:**

•**الأول**: كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم والعدل والجهل والظلم.

•**الثاني**: كونه ملائما للغرض ومنافرًا له، كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وبالنسبة إلى أوليائه، فالأول حسن والثاني قبيح.

•**والثالث**: كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة.

•**والرابع**: كونه متعلق المدح والذم في الدنيا.

والأولان يثبتان بالعقل بالاتفاق، والثالث بالنقل بالاتفاق، واختلفوا في الرابع.

فقال الأشعري وأكثر أصحابه: أنهما لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط، ولا مدخل للعقل أصلًا، وقال أصحابنا يثبتان بالعقل.

*** بيان الفرق بين الماتريدية والمعتزلة في ذلك:**

أن المعتزلة قالوا الحاكم بهما، أي: بالحسن والقبح مطلقًا أي على الله تعالى وعلى الناس، هو العقل.

---

(١) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢ / ١٤٩).

أما على الله تعالى فلأن الأصلح واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيكون تركه حرامًا عليه تعالى، والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكمًا بالحسن والقبح على الله تعالى بمعنى يستحق مدحًا وذمًا.

وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه فوق العلل الشرعية.

أما الماتريدية فيقولون: الحاكم بهما، أي: بالحسن والقبح هو الله، لقوله تعالى: ﴿إِنِ الحُكْمُ إِلَّا للهِ﴾ (١)، والعقل آلة لمعرفتها أي يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها بخلق الله تعالى علمًا ضروريًا أو استدلاليًا.

سواء كان الحسن والقبح: لذات الفعل مثل حسن الإيمان وقبح الكفر، أو لجزئه كحسن الصلاة لكونها عبادة ومشتملة على سجود وركوع، أو لخارج عنه كحسن الجهاد، ولكونه إعلاء لكلمات الله تعالى.

✷ إذن فالماتريدية في هذه المسألة وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه:

فمن جهة موافقتهم لهم ذهبوا إلى: تكليف العقل في بعض الأفعال، كوجوب الإيمان بالله، وبناءً عليه يكون الإنسان مكلف قبل ورود الشرع مما دل عليه العقل.

ومن جهة مخالفتهم: فقد خالفوهم فيما ترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين من وجوب بعض الأمور على الله تعالى. (٢)

وعليه؛ فقد اختلفوا في الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع على النحو الآتي:

- **أولاً**: بالنسبة الأفعال الاختيارية التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح.
- **ثانيًا**: بالنسبة لما لا حظ له أي: للعقل فيه ولم يعلم له أي: لذلك الفعل تعلق فهو

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) للتفصيل ينظر: مقالات الإمام الأشعري لابن فورك (ص ٧٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (ص٤٤٥)، الإرشاد للجويني (ص ٢٥٨)، المحصل للرازي (ص٢٩٣وما بعدها)، الأربعين في أصول الدين للرازي (ص٣٤٦ وما بعدها)، التوحيد للماتريدي (ص٢٢١)، المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن ابي شريف (ص١٥٨)، الروضة البهية لأبي عذبة (ص٣٤)، إشارات المرام للبياضي (ص٧٦)، شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٢٨٢).

حكم شرعي في المنع أو عدمه لعدم ورود الشرع؛ لأن الكلام في حكم الأفعال قبل البعثة كأكل الفاكهة، وهذا الذي عليه الخلاف:

فذهب الماتريدية:

•إلى إباحته لأنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير، ولأنه تعالى خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به من الثمار وغيرها فالحكمة تقتضي إباحة الانتفاع.

•وذهب بعض الماتريدية والمعتزلة البغداديين: إلى حرمته.

ويجاب عليهم:

•إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل.. فذلك غير معلوم لنا، إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح له، إذ الكلام في الأفعال قبل البعثة، بل هو غير مستقيم، لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع.

•وإن أردت العقاب على الانتفاع به.. فباطل لقوله تعالى: ﴿وما كنَّا معَذبينَ حتى نبعثَ رسولاً﴾ [1]، فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة، ولقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا﴾ [2] فإنه يدل على الانتفاع به حتى ورد المحرم.

ومال الأشاعرة: إلى التوقف فيه.

ويجاب عنهم:

•إن أردتم بالوقف عدم الحكم.. فباطل، لأنه جزم بعدم الحكم لا وقف، ولان الفعل إما ممنوع من الله تعالى فحرام، وإما غير ممنوع فمباح، ولا خروج عن النقيضين.

•وإن أردت به عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكمًا من الله تعالى أصلًا.. فباطل أيضًا، لأنا نعلم قطعًا أن لله تعالى في كل فعل حكمًا البتة إما بالمنع أو بعدمه.

•وإن أردت به عدم العلم بأن حكمه تعالى فيه الإباحة والحرمة.. فهذا حق، إذ التقدير أن لا دليل من الشارع ولا حظ للعقل فيه، وهو يرجع إلى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) البقرة: ٢٩.

أما على الله تعالى فلأن الأصلح واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيكون تركه حرامًاعليه تعالى، والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكمًا بالحسن والقبح على الله تعالى بمعنى يستحق مدحًا وذمًا.

وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه فوق العلل الشرعية.

أما الماتريدية فيقولون: الحاكم بهما، أي: بالحسن والقبح هو الله، لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [(١)]، والعقل آلة لمعرفتها أي يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها بخلق الله تعالى علمًا ضروريًا أو استدلاليًا.

سواء كان الحسن والقبح: لذات الفعل مثل حسن الإيمان وقبح الكفر، أو لجزئه كحسن الصلاة لكونها عبادة ومشتملة على سجود وركوع، أو لخارج عنه كحسن الجهاد، ولكونه إعلاء لكلمات الله تعالى.

*** إذن فالماتريدية في هذه المسألة وافقوا المعتزلة من وجه وخالفوهم من وجه:**

فمن جهة موافقتهم لهم ذهبوا إلى: تكليف العقل في بعض الأفعال، كوجوب الإيمان بالله، وبناءً عليه يكون الإنسان مكلف قبل ورود الشرع مما دل عليه العقل.

ومن جهة مخالفتهم: فقد خالفوهم فيما ترتب على القول بالتحسين والتقبيح العقليين من وجوب بعض الأمور على الله تعالى.[(٢)]

وعليه؛ فقد اختلفوا في الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع على النحو الآتي:

● **أولاً**: بالنسبة الأفعال الاختيارية التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح.

● **ثانيًا**: بالنسبة لما لا حظ له أي: للعقل فيه ولم يعلم له أي: لذلك الفعل تعلق فهو

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) للتفصيل ينظر: مقالات الإمام الأشعري لابن فورك (ص ٧٢)، نهاية الإقدام للشهرستاني (ص٤٤٥)، الإرشاد للجويني (ص ٢٥٨)، المحصل للرازي (ص٢٩٣وما بعدها)، الأربعين في أصول الدين للرازي (ص٣٤٦ وما بعدها)، التوحيد للماتريدي (ص٢٢١)، المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن ابي شريف (ص١٥٨)، الروضة البهية لأبي عذبة (ص٣٤)، إشارات المرام للبياضي (ص٧٦)، شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٢٨٢).

حكم شرعي في المنع أو عدمه لعدم ورود الشرع؛ لأن الكلام في حكم الأفعال قبل البعثة كأكل الفاكهة، وهذا الذي عليه الخلاف:

فذهب الماتريدية:

●إلى إباحته لأنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير، ولأنه تعالى خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به من الثمار وغيرها فالحكمة تقتضي إباحة الانتفاع.

●وذهب بعض الماتريدية والمعتزلة البغداديين: إلى حرمته.

ويجاب عليهم:

●إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل.. فذلك غير معلوم لنا، إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح له، إذ الكلام في الأفعال قبل البعثة، بل هو غير مستقيم، لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع.

●وإن أردت العقاب على الانتفاع به.. فباطل لقوله تعالى: ﴿وما كنّا معذبينَ حتى نبعثَ رسولاً﴾[1]، فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة، ولقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[2] فإنه يدل على الانتفاع به حتى ورد المحرم.

ومال الأشاعرة: إلى التوقف فيه.

ويجاب عنهم:

●إن أردتم بالوقف عدم الحكم.. فباطل، لأنه جزم بعدم الحكم لا وقف، ولان الفعل إما ممنوع من الله تعالى فحرام، وإما غير ممنوع فمباح، ولا خروج عن النقيضين.

●وإن أردت به عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكمًا من الله تعالى أصلًا.. فباطل أيضًا، لأنا نعلم قطعًا أن لله تعالى في كل فعل حكمًا البتة إما بالمنع أو بعدمه.

●وإن أردت به عدم العلم بأن حكمه تعالى فيه الإباحة والحرمة.. فهذا حق، إذ التقدير أن لا دليل من الشارع ولا حظ للعقل فيه، وهو يرجع إلى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما

---

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) البقرة: ٢٩.

على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك، فلا خلاف بينهما في المعنى[(١)].

۞ ثانيًا: التكليف بما لا يطاق:

التكليف بما لا يطاق من المسائل المهمة التي جمعتها كل من كتب العقيدة وكتب أصول الفقه، يقول الإمام بن التلمساني: "اعلم أن هذه المسألة تذكر في الأصلين معًا لتعلقها بهما.

أما تعلقها بأصل الدين فلأن الأشعرية إذا حققت وجوب إسناد جميع الممكنات إلى الله تعالى خلقًا وتدبيرًا، وإن قالوا بأن بعض أفعال العباد تقع مكسوبةً لهم، لكن قدرتهم تتعلق بالفعل ولا تؤثر فيه، ألزمهم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق.

وأما تعلقها بأصول الفقه، فلأن البحث في الحكم الشرعي يتعلق بالنظر في الحاكم وهو الله تعالى، والمحكوم عليه وهو العبد، والنظر في المحكوم به وهو الفعل والترك، وشرطه أن يكون فعلاً ممكنًا لمن كُلِّف به، ويستدعي من ذلك النظر في أن الفعل غير المقدور للعبد هل يصح التكليف به أم لا؟"[(٢)]

وقد قسم الإمام الإزميري الفعل الذي لا يطاق إلى ثلاثة أقسام فقال: اعلم أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب.

- **ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين أو النقيضين، وقلب الحقائق.**
- **وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الأجسام وحمل الجبل.**
- **وما يمكن منه أيضًا لكن يمتنع لتعلق علمه تعالى وإرادته تعالى بعدم وقوعه كإيمان نحو أبي لهب.**

فالأول: لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق.

والثاني: لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلًا عندنا، وعند الأشعري[(٣)] لجواز أن يخلق الله

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٩٤).

(٢) ينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص٤٥٦ وما بعدها).

(٣) ينظر: معالم أصول الدين للرازي (ص ٩١)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤٤٩، والمسامرة بشرح المسايرة (ص ١٥٠).

تعالى قدرة في العبد على ذلك الفعل على خلاف العادة، ولا يردعليه الجماد لأنه ليس محلًا للقدرة والتكليف لعدم فهم الخطاب.

ومنعه المعتزلة لكونه قبحًا عندهم، واختاره بعض أصحابنا.

الثالث: يجوز ويقع بالاتفاق، وهو ماعليه النزاع، والنزاع فيها في كونها مما لا يطاق أو مما يطاق.

وفيما يلي عرض لأراء المدرستين

۞ أولاً: الأشاعرة:

ورد عن الأشاعرة في هذه المسألة ثلاثة أقوال

الأول: الجمع بين الجواز والمنع، وهذا عند الجمهور منهم، وعلى رأسهم الأشعري فهو أول من قال بهذه المسألة.

يقول الآمدي: "اختلف قول أبي الحسن الأشعري في جواز التكليف بما لا يطاق إثباتا ونفيا" [(١)].

فورد عن الأشعري في كتابه الإبانة أن التكليف بما لا يطاق جائز، فيقول: "إن الله تعالى أمر أبا لهب بالإيمان، مع قوله سبحانه: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾[(٢)] فأوجب عليه أنه لا يؤمن، ونعلم أن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن، وأمره مع ذلك بالإيمان؟ [(٣)].

أما في كتابيه: اللمع، ورسالة إلى أهل الثغر، يؤكد على أن الله يكلف العباد ما يطيقون ولا يكلفهم ما لا يطيقون، ويؤكد على أن الله - تعالى - لا يجوز أن يكلف عباده في حال عجزهم عن أداء ما كلفوا به، فيقول: "فإن قالوا: أفيجوز أن يكلف الله - تعالى - الشيء مع عدم الجارحة ووجود العجز؟ قيل لهم: لا؛ لأن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو ليترك، ومع

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام الآمدي (١/ ١٠٢)، تحقيق: عبد الرازق عفيفي، ط/ المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

(٢) سورة المسد: الآية (١).

(٣) الإبانة، الأشعري (ص ٥٦).

عدم الجارحة لا يوجد أخذ ولا ترك"[١].

وسار على هذه النهج وهو الجواز والمنع الباقلاني، والجويني والغزالي، والآمدي، فالمتبع لآرائهم يجد أنهم قالوا بقول شيخهم الأشعري[٢].

الثاني: القول بجوازه دون منعه، فالفخر الرازي يثبت أن التكليف بما لا يطاق جائز لا محالة، فالله لا يجوز منه أن يكلفنا ما لا نطيق، فالذين أخبر الله عنهم أنهم لا يؤمنون هم مكلفون بالإيمان قطعاً، وهذا الإيمان معتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما أخبر عنه، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون، إذن، هذا تكليف بالجمع بين النفي والإثبات[٣].

ويرى الفخر الرازي أن الآية التي يُستدل بها على رفض التكليف بما لا يطاق وهي قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[٤] هي دليل على جواز التكليف بما لا يطاق، وكما يقول: "إذ لو لم يكن التكليف بما لا طاقة لهم به جائزاً لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى"[٥].

ثالثا: التفصيل في المسألة، فقد قرر الإيجي مذهب الأشعري في هذه المسألة، ويقول: "تكليف ما لا يطاق جائز عندنا؛ لأنه لا يجب عليه شيء، ولا يقبح منه شيء، إذ يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا معقب لحكمه"[٦].

ثم بعد ذلك وضع مراتباً لما لا يطاق، على ما يلي:

- **أدناها**: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه، أو إرادته، أو إخباره، ويرى أن التكليف بهذه المرتبة واقع إجماعًا.

---

(١) اللمع، الأشعري (ص١٠١)، وينظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م (ص ٨٧).

(٢) ينظر: التمهيد للباقلاني (ص ٣٣٢)، والإرشاد للجويني (ص ٢٢٨)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ١٥٢)، وغاية المرام للآمدي (ص ٢٤٥).

(٣) ينظر: المطالب العالية للرازي (٦/ ٣٠٦).

(٤) سورة البقرة، الآية (٢٨٦)

(٥) التفسير الكبير، الرازي (١/ ١٥٨).

(٦) المواقف، الإيجي (ص ٣٣٠).

•أقصاها: أن يمتنع لنفس مفهومه، كجمع الضدين وقلب الحقائق، ويرى أن جواز التكليف به فرع تصوره، فمن أجاز التكليف به أجازه بناء على أنه ممكن التصور، ومن منع التكليف به فقد منعه بالنظر إلى أن طلبه يتوقف على تصوره واقعا، وهو ممتنع.

•المرتبة الوسطى: ألا يتعلق به القدرة الحادثة عادة، ويرى أن هذا جائز عندهم وإن لم يقع بالاستقراء (١).

وعلى الرغم من ذلك إلا أنه لم يحدد محل النزاع بينهم، فهل النزاع في التكليف بما لا يطاق في المرتبة الدنيا أو القصوى أو الوسطى؟

۞ ثانياً: رأي الماتريدية

ذهب الماتريدية في هذه المسألة إلى ما الآتي:

• **أولاً:** ذهب الجمهور إلى أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز منه - سبحانه؛ لأنه لا يليق بحكمته، فالحكمة تقتضي أن يكون التكليف فيما نطيقه (٢).

يقول الماتريدي: "وأما الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل" (٣).

وسار جمهور الماتريدية على ما ذهب إليه شيخهم الماتريدي.

يقول أبو المعين النسفي: "وما زعموا - أي الأشاعرة - من تكليف ما لا يطاق هم الذين يقولون به لا نحن" (٤).

ويقول الصابوني: "قال أصحابنا رحمهم الله، لا يجوز من الله تعالى أن يكلف عباده ما لا يصح وجوده منهم، خلافاً للأشعرية؛ وذلك لأن تكليف العاجز خارج عن الحكمة، فلا ينسب إلى الحكيم عز وجل" (٥).

---

(١) ينظر: المواقف، الإيجي (ص ٣٣١).

(٢) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٢٤٨).

(٣) التوحيد، الماتريدي (صـ ٣٥٢).

(٤) التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي (ص ٢٧١).

(٥) البداية من الكفاية، الصابوني (ص ١١٨).

ويقول أبو البركات النسفي: "تكليف ما لا يطاق غير جائز، وقال الأشعري يجوز ذلك" (١).

ويستدل أبو البركات على عدم جوازه بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٢)، أي طاقتها، وتكليف العاجز سفه (٣).

ويجيب على استدلال الأشاعرة بأنه - سبحانه - كلف أبا جهل بالإيمان، وعلم أنه لا يؤمن، وخلاف ما هو معلوم الله - تعالى - محال، فتعين أن يكون هذا تكليف ما لا يطاق، فيقول: "بأن المحال هو ما لا يمكن تقدير وجوده في العقل، والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل، وعلم الله - تعالى - بعدم الشيء الممكن في ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته، ولا يمنعه عن أن يكون مقدور؛ لأنه إنما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر إلى ذاته، لا بالنظر إلى علمه - تعالى" (٤).

وهنا يرد أبو البركات على الأشاعرة بأن علم الله بعدم وقوع الشيء الممكن في ذاته لا يجعله في حيز الاستحالة لذاته، بل مستحيل الوقوع لغيره لا لذاته.

• ثانياً: وهو للبزدوي، ويرى أن التكليف بما لا يطاق غير مستحيل، حيث إنه فهم الآيات التي يقصد منها العجز بأنها تكليف ما لا يطاق (٥).

• ثالثاً: وهو لجمهور المتأخرين، كالكمال بن الهمام، والملا على القاري، والبياضي، وفي حديثهم عن هذه المسألة ذهبوا إلى التفصيل تأثرًا بالعضد الإيجي، والعلامة السعد، فيذكرون المعاني الواردة في التكليف بما لا يطاق، وكلام الأشاعرة فيها، والمعنى المتفق بينهم وبين الأشاعرة، وكما يقول ابن الهمام فالمعاني الواردة في التكليف بما لا يطاق هي: "المستحيل لذاته وهو المحال عقلاً، كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل لتعلق العلم

---

(١) الاعتماد في الاعتقاد أبو البركات النسفي (ص ٣٥٦).
(٢) سورة البقرة-٢٨٦.
(٣) الاعتماد في الاعتقاد أبو البركات النسفي (ص ٣٥٦).
(٤) ينظر: الاعتماد في الاعتقاد أبو البركات النسفي، (ص ٣٥٨).
(٥) ينظر: أصول الدين للبزدوي (ص ١٢٨).

الأزلي بعدم وقوعه، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان من علم الله - تعالى - أنه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن، ومستحيل عادة لا عقلا"[(١)].

فهؤلاء يرون أن التكليف بما لا يطاق ممتنع في المستحيل لذاته، والمستحيل عادة لا عقلا، أما المستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه فيرون أنه واقع، وهذا المعنى هو المتفقعليه بينهم وبين الأشاعرة [(٢)].

وأما البياضي وعلى الرغم بقوله أن هذا المعنى واقع، وهو متفقعليه بينهم وبين الأشاعرة، إلا أنه يقول بأنه لا يسمى تكليفاً بما لا يطاق؛ لأن العبد قادر على القصد وصرف الاختيارإليه، والإخبار بالشيء تابع للعلم به التابع للمعلوم في الماهية [(٣)].

فالبياضي رفض تسمية هذا تكليف بما لا يطاق، وعلل هذا بأن العبد له قدرة على القصد وصرف الاختيار، فهو لم يخرج عن حيز الإمكان إلى الاستحالة، وهذا ما قاله أبو البركات النسفي.

مما سبق يتضح أن الماتريدية لا يوافقون الأشاعرة في جواز التكليف بما لا يطاق؛ لأنه مناف للحكمة، وحاول بعض المتأخرين منهم تحرير محل النزاع فوجدوا أن هناك معنى متفقاً عليه، وهو التكليف بما علم أزلاً عدم وقوعه، إلا أنه لا يسمى تكليفا بما لا يطاق، فعندهم يجوز عمل ما لا يطاق، ولا يجوز تكليف ما لا يطاق، فيفرقون بين العمل والتكليف [(٤)].

إلا أن منهم من يرى أنه لا يوجد معنى متفق عليه، وأن ما علم الله أزلاً عدم وقوعه لا يخرج عن حيز الإمكان الذاتي ليصبح تكليفاً بما لا يطاق.

---

(١) المسامرة بشرح المسايرة، الكمال بن أبي شريف (ص ١٧١).

(٢) ينظر: المسايرة لابن الهمام (ص ١٠٧)، وشرح الفقه الأكبر للملا على القاري (ص ٤٠٠)، وإشارات المرام للبياضي (ص ٢٤٨).

(٣) إشارات المرام البياضي (ص ٢٤٩).

(٤) ينظر: المسامرة لا بن أبي شريف (ص ١٧١).

وعلى هذا: فقد اتفق كل من الأشاعرة والماتريدية على أن الله سبحانه لا يكلف العبد ما لا يطاق، إلا أن الأشاعرة حملوا التكليف على الجواز لا على الوجوب، ولم يرتض بهذا الماتريدية.

والصواب في هذه المسألة للأشاعرة لموافقتهم نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾(١)

فالله سبحانه لا يرضي لعباده الكفر ولكن أراده لهم، والإرادة المقصودة هنا إرادتان: إرادة شرعية وإرادة كونية، فالإرادة الشرعية هي الموافقة للرضا والأمر والنهي فهو سبحانه لا يرضي لعباده الكفر ولا يأمرهم به ولا يريده منهم شرعًا، والإرادة الكونية هي الموافقة للعلم الإلهي أزلاً، فهو لا يريد للكافر الكفر شرعًا ولا يأمره به ولم يرضه له، ولكن أراده كونًا، فكتب ذلك في اللوح المحفوظ بعلمه السابق أزلاً، فالله سبحانه أراد الهداية لأبي لهب شرعًا ولم يردها له كونًا، أي أرادها له بقدرة التخيير ولم يردها له بقدرة التيسير.(٢)

۞ ثالثًا: الحكمة والتعليل في أفعال تعالى:

الحكمة والتعليل من المباحث التي جرى فيها الخلاف في أفعاله - تعالى - واتفق الأشاعرة والماتريدية على أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة، وأنه سبحانه يفعل ما يشاء وأفعاله ليست معللة بالأغراض.

ولكن خالفهم المعتزلة فهم يقولون أنه لا يفعل الفعل إلا لعلة أو لغرض(٣)؛ لأن "الفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينفع

---

(١) سورة: الزمر، الآية (٧)

(٢) للتفصيل ينظر: غلإبانة للأشعري (ص٥٦)، اللمع للأشعري (ص١٠١)، ورسالة لأهل الثغر للأشعري (ص٨٧)، التمهيد للباقلاني (ص٣٣٢)، غاية المرام للآمدي (ص٢٤٥)، المطالب العالية للرازي (١/ ١٥٨)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٢٣)، شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص٥١٢)، إشارات المرام للبياضي (ص٢٤٨)، التوحيد للماتريدي (ص٣٥٢)، التأويلات للماتريدي (١/ ٢٤١)، التمهيد لقواعد التوحيد لابي المعين النسفي (ص٢٧١)، البداية من الكفاية للصابوني (ص١١٨).

(٣) الغرض وكما يقول المعتزلة: العلم بالأمر المنتظر الذي له فعل الفاعل، فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل صح أن يقال في فاعله إن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر. ينظر: المغني للقاضي عبد الجبار (١١/ ٦٣).

غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح" (١).

ولا خلاف بينهم أن جميع أفعاله تعالى عدل وحكمة (٢)، وعليه، فإن مفهوم الحكمة عندهم في أفعاله أنه - تعالى - يفعل الفعل لا لينتفع به "وإنما لينفع غيره، ولما كان الله في غاية الحكمة فهو لا يفعل إلا الأصلح" (٣).

وأما أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية فقد اتفقوا على أن أفعاله تعالى تصدر عنه بالإرادة والاختيار، ولكن اختلفوا في أن أفعاله سبحانه تعلل، وهل لها حكمة؟

والخلاف في هذه المسألة قائم على على تصور المتكلمين للإرادة الإلهية، أهي مطلقة لا تخضع لمعايير الحسن والقبح والعدل والظلم؟ أم هي مرتبطة بمراعاة الحكمة والعدل والمصلحة" (٤).

وقد اتفق كل من الأشاعرة والماتريدية على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض.

يقول الأشعري: "ولا لأفعاله علل؛ لأنه مالك غير مملوك، ولا مأمور ولا منهي" (٥).

ويقول الماتريدي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾ [الأنعام: ١٣٣]: "هذا يرد على الثنوية (٦) مذهبهم؛ لأنهم يقولون: إنه إنما خلق الخلائق لمنافع نفسه؛ لأنه

---

(١) نهاية الإقدام الشهرستاني (ص ٣٩٧)، وينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار -(صـ ٣٤٥). المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الهلال ١٩٧١م (٢/ ٢٣١).

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، ط/ وزارة الثقافة -مصر- الطبعة الأولى بدون تاريخ (٦/ ٤٨).

(٣) فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار، تحقيق وتعليق الدكتور/ على سامي النشار والأستاذ/ عصام الدين محمد على، دار المطبوعات الجامعية، ١٩٧٢م، (صـ ١٤٤).

(٤) الآمدي وآراؤه الكلامية، أ.د/ حسن الشافعي (ص ٤٣٣).

(٥) رسالة إلى أهل الثغر، الأشعري (صـ ٧٣).

(٦) الثنوية من المجوس، القائلون بأن للعالم إلهين، إله النور وهو مبدأ الخيرات، وإله الظلمة وهو مبدأ الشرور. ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٦٤).

ليس بحكيم من فعل فعلا لا يقصد منفعة نفسه، فأخبر أنه غني بذاته" (١)

ومما سبق يتضح أن الأشعري والماتريدي ذهبا إلى أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض، وإلى هذا ذهب أتباع كل منهما (٢).

ولكن خلافهم في المسألة حول اتصافه تعالى بالحكمة ولزومها لأفعاله

أولاً: رأي الأشاعرة

يصف الأشاعرة الله سبحانه و تعالى بالحكمة، ويفسروها بأنها: العلم بنظام الأمور وإتقان صنعته وفقاً لعلمه وإرادته وقدرته، "فالحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة، وإنما تكون محكمة إذا وقعت حسب علمه، وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافًا ولا وقعت بالاتفاق" (٣).

فالحكمة عندهم لا تتعلق بنفع أو ضرر، ولا يلزم أن تعلل أفعاله بها، فهم يقولون: "إنه تعالى لا غرض له في الفعل، مع أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته، لا يلحقه ضرر من قبلها، ولا يتجدد له كمال بفعلها، بل هو الغني في ذاته وصفاته أزلاً وأبدا وفيما لا يزال، ثم الحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن علمه بالأشياء، وقدرته على إحكامها وإتقانها" (٤).

ويقول البغدادي: "إن الله تعالى غير محجور عليه في كل أفعاله في شيء، ما شاء فعل وما شاء ترك، لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون، وهو سبحانه حكيم في خلق كل ما خلق، ولو لم يخلق لم يخرج عن الحكمة" (٥).

ويقول الرازي: "لا يجوز أن يفعل الله شيئًا للغرض، خلافًا للمعتزلة وأكثر

---

(١) التأويلات الماتريدي (٢/ ١٧٧).

(٢) ينظر: التمهيد للباقلاني (ص ٥٠)، والمحصل للرازي (ص ٢٠٥)، وغاية المرام للآمدي (ص ٢٣٣). وتبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٥٨٥)، والكفاية للصابوني (ص ١٠٦)، وإشارات المرام للبياضي (ص ٥٤).

(٣) نهاية الإقدام، الشهرستاني (ص ٤٠١، ٤٠٢)، وينظر إلى قول الأشعري في إثبات صفة العلم: اللمع (ص ٢٥).

(٤) حواشي الحامدي على شرح الكبرى للسنوسي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٦م، (ص ٤٢٨).

(٥) أصول الدين، البغدادي (ص ١٤٩).

الفقهاء"[١]، ويقول: "اتفقت المعتزلة على أن أفعال الله تعالى وأحكامه معللة برعاية مصالح العباد، وهو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء، وهذا عندنا باطل"[٢].

ويقول الآمدي: "إنه لا معنى للحكمة عندنا إلا تحقق ما يتقنه من صنعته، ويخلقه على وفق علمه به وإرادته له، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود"[٣].

ويتضح من هذا أن الأشاعرة لم ينفوا الحكمة عن الله تعالى، وإنما نفوا توقف أفعاله تعالى عليها وأن تكون هي الباعثة لها.

يقول الجرجاني، "فأفعاله - تعالى - محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى، راجعة إلى مخلوقاته - تعالى -، لكنها ليست أسبابًا باعثة على إقدامه، وعللاً مقتضية لفاعليته، فلا تكون أغراضًا له، ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها، بل تكون غايات ومنافع لأفعاله، وآثارًا مترتبة عليها، فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثًا خاليًا عن الفوائد"[٤].

✿ ثانيًا: رأي الماتريدية

ذهب الماتريدية إلى أن أفعال الله لا تخلو عن الحكمة، وخلوها من الحكمة عبث، وفسروا الحكمة بأنها كل فعل له عاقبة حميدة، والله سبحانه حكيم لا يفعل إلا ماله عاقبة حميدة[٥].

فالحكمة إذن لازمة لأفعاله، ففعله - سبحانه - كما يقول الماتريدي "لا يحتمل الخروج عن الحكمة، إذ يخرج الفعل عنها لجهل بها"[٦]، فهي موجودة "وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج الحكمة عن نهاية قوة عقولهم"[٧].

---

(١) المحصل، الرازي (ص ٢٠٥).

(٢) الأربعين، الرازي (ص ٢٤٩).

(٣) غاية المرام، الآمدي (ص ٢٣٣).

(٤) شرح المواقف، الجرجاني (٨/ ٢٢٧).

(٥) ينظر: الكفاية للصابوني (ص ١٠٦)، إشارات المرام للبياضي (ص ٢٤٨).

(٦) التوحيد، الماتريدي (ص ٩٦ وما بعدها).

(٧) المرجع السابق (ص ٢١٧).

يقول الماتريدي: "إذا كان الله سبحانه عليمًا لا يجهل، غنيًا لا يمسه حاجة ينتفع بدفعها، بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة... ولذلك نفى الله توهم اللعب عن فعله فقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبِينَ﴾(١)(٢).

وسار الماتريدية على ما قاله شيخهم الماتريدي بلزوم الحكمة في أفعاله تعالى(٣).

يقول صدر الشريعة الماتريدي كما نقل عنه المرجاني(٤): "أفعاله تعالى يترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم عقلاً، بمعنى عدم الانفكاك تفضلاً لا وجوبًا"(٥).

ويقول شيخ زاده الماتريدي: "ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم"(٦).

ويقول البياضي: "وأفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد، فلا يلزم الاستكمال، ولا وجوب الأصلح"(٧).

وبذلك يتضح أن الماتريدية يقولون بلزوم الحكمة في أفعاله تعالى، ولكن خلاف ما يقول به المعتزلة:

فالمعتزلة يرون أن أفعاله تعالى معللة وجوبًا، وهذا هو المفهوم من كلامهم في الحكمة والغرض، والماتريدية يرون أنها معللة على سبيل اللزوم، أي: عدم الانفكاك تفضلاً منه تعالى لا وجوبًا.

والماتريدية يقولون بأن "له في كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليست هي بمعنى

---

(١) سورة الأنبياء الآية (١٦).

(٢) التوحيد، الماتريدي (ص ٩٧).

---

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٥٨٥)، والكفاية للصابوني (ص ١٠٦)، والاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ٢١١).

(٤) هارون بن بهاء الدين المرجاني القازاني، شهاب الدين، فقيه حنفي من أهل قازان، ولد سنة ١٢٣٣هـ، ورحل إلى بخاري وسمرقند في صباه، ومات سنة ١٣٠٦ هـ، له حاشية على التوضيح أصول الفقه، وحاشية على شرح الجلال الدواني للعقائد النسفية. ينظر: الأعلام للزركلي (٨/ ٥٩)

(٥) حاشية المرجاني على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، المرجاني (٢/ ٢٠٨).

(٦) نظم الفرائد، شيخ زاده (ص ٣٥).

(٧) إشارات المرام، البياضي (ص ٥٤).

الغرض، إن فسرت بفائدة ترجع إلى الفاعل؛ لأنه ينافي كمال الغنى عن كل شيء، وإن الله لغني عن العالمين، وإن فسرت بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفي إرادته من الفعل وقد تجوز، والحكمة على هذا أعم منه"[(١)].

والفرق بينهم وبين الأشاعرة أن الحكمة في أفعال الله تعالى عند الأشاعرة على سبيل الجواز، فهي مجرد ترتيب ونتيجة للفعل، أما الماتريدية ففعل الله لا يخلو عن الحكمة، للزومها في أفعاله.

يقول الإمام الإزميري:

ذهب الماتريدية: إلى وجوب السلب وعمومه بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللة بالأغراض مع عدم خلوه عن الفائدة والمصلحة.

واستدلوا عليه بوجهين:

●**الأول**: أنه لو كان فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، وذلك محال على الله تعالى لأنه كامل من جميع الوجوه.

●**الثاني**: أنه لو كان شيء من الممكنات غرضًا لفعله لما كان حاصلًا تخلفه ابتداءً بل بتبعية ذلك الفعل، واللازم باطل؛ لأن الكل مستند إلى الله تعالى ابتداءً بلا واسطة

وذهب الأشاعرة: إلى سلب عموم الوجوب بمعنى أن التعليل بالأغراض ليس بواجب في جميع أفعاله

واستدلوا عليه: بأنه لو كانت جميع أفعاله تعالى معللة بالأغراض فلابد أن ينتهي إلى ما لا يكون غرضًا بل مقصودًا لنفسه لا لأمر آخر والا لتسلسلت الأغراض إلى غير انتهاء فلا يصح القول بلزوم الغرض في جميع أفعاله تعالى، إذ قد تنتهي أفعاله إلى فعل لا غرض له، بل هو مقصود لنفسه.

والحق هو المذهب الأول أعني: وجوب سلب الأغراض عن جميع أفعاله، وحمل ما ورد من النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى بالأغراض على الغاية والمنفعة

(١) المسايرة، الكمال بن الهمام (ص ١٨٦).

والفائدة دون الغرض والعلة الغائية، وذلك لأن جميع أفعاله تعالى محكمة مشتملة على حكم ومصالح لايخفى راجعة إلى مخلوقاته، لكنها ليست أسبابًا باعثة على إقدامه وعللًا مقتضية لفاعليته فلا يكون أغراضا وعللًا غائية لأفعاله[(١)].

وإلى هذا أشار بقوله: ولكن راع الحكمة والمصالح في جميع أفعاله وأحكامه تفضلًا لا وجوبًا، يقول السعد: "والحق أن تعليل بعض الأفعال لاسيما شرعية الأحكام بالحكم والمصالح ظاهر، كإيجاب الحدود والكفارات، وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك، والنصوص أيضًا شاهدة بذلك، كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[(٢)] ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[(٣)] ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾[(٤)]، ولهذا كان القياس حجة، إلا عند شرذمة لا يعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأنه لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث"[(٥)].

والخلاف هنا خلاف لفظي، لأن الجميع متفق على عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض.

۞ الخلاف حول أفعال العباد:

أفعال العباد: هي الحركات والسكنات التي تقوم بأبدانهم وجوارحهم، من نحو: الصلاة والصيام والمشي والكتابة وارتعاش المريض وغيرها.

---

(١) ينظر: شرح المقاصد التفتازاني (٤/ ٣٠١ وما بعدها)، المسائل الكلامية بين الزمخشري والسعد من خلال حاشيته على الكشاف، للباحث عبد الكريم شعبي المقدوني، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م (ص ٣١٠)، حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، الكلنبوي، المطبعة العثمانية (دار سعادت)، ١٣١٦هـ (٢/ ٢٠٨). وممن رفض هذا الموقف من السعد السنوسي، ومصطفى صبري ينظر: شرح كبرى السنوسي للسنوسي، مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ١٣١٦ هـ (ص ٤٢٥)، وموقف العقل والعلم والعلم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ/ مصطفى صبري (٣/ ٤).

(٢) سورة الذاريات، الآية (٥٦).

(٣) سورة المائدة الآية (٣٢).

(٤)سورة الأحزاب، الآية (٣٧).

(٥) شرح المقاصد، التفتازاني (٤/ ٣٠٣،٣٠٢).

ويصف ابن رشد هذه المسألة، بأنها "من أعوص المسائل الشرعية"(١).

وهذه الأفعال قسمان:

• **أفعال اضطرارية**: وهي الأفعال التي لا دخل للعبد فيها، وتحدث حسب مشيئة الله تعالى وقدرته وتنفذ في العبد طوعًا أو كرهًا، سواء شعر الناس بها أم لا، فالعقول وما يودع فيها من ذكاء وبلاهة وغيرها كالحياة والموت والرزق كل ذلك لا يد للإنسان فيه، فالقدر هو الذي يوجد ذلك كله، وليس محل مؤاخذة ومحاسبة وبالتالي ليست موضوعًا للثواب والعقاب، قال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا ۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾(٢)

• **وأفعال اختيارية**: وهي الأفعال التي يخير العبد فيها بين الترك والفعل، وتصدر عن إرادة وقصد من العبد، كالقيام والقعود، وسائر الطاعات والمعاصي، وهذه الأفعال مجال المسؤولية، وعليها الثواب والعقاب.

ومحل الخلاف في هذه المسألة بين الفرق هو الأفعال الاختيارية: هل تعد مخلوقة من الله تعالى أو يصدرها الإنسان عن نفسه؟

فقالت الجبرية: أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى بلا قدرة من العبد أصلًا(٣).

وقالت المعتزلة: ان المؤثر فيها قدرة العبد فقط بلا إيجاب منه، بمعنى أنه خالق لأفعال نفسه(٤).

وقال الأشعري وأصحابه: أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد بلا تأثير منها أصلًا، بمعنى أن العبد مختار في فعله مضطر في اختياره، وهو جبر متوسط.

وقال القاضي الباقلاني واختاره جمهور الماتريدية: أن المؤثر فيهما قدرة الله تعالى مع

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد (ص ٢٢٣)، تحقيق: د/ محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

(٢) سورة التوبة الآية (٥١).

(٣) الفرق بين الفرق للبغدادي، (ص٢١١).

(٤) ينظر: الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار(ص٣٢٣).

قدرة العبد، ولكن قدرة الله تعالى تؤثر في أصل الفعل، وقدرة العبد في وصفه.

بمعني أن لقدرة العبد مدخلًا في جعل فعله طاعة أو معصية، لا بمعني أنه مؤثر مستقل كما قاله المعتزلة.

هذا هو القول بالتوسط بين الجبر والقدر، وهو الحق، وهذا ما سنعرفه من آراء كل من المدرستين:

أولاً: رأي الأشاعرة:

قسم الأشاعرة أفعال العباد إلى: الأفعال الاختيارية، والأفعال الاضطرارية:

- فالأفعال الاضطرارية كالمرتعش وغيره واقعة من الله، ولا دخل للإنسان فيها.
- أما الأفعال الاختيارية فهي واقعة من الله، ولكن الإنسان مكتسب لهذه الأفعال، وعليه فالإنسان ليس له في أفعاله الاختيارية إلا الكسب، هكذا قال الأشعري، وحاول تلاميذه من بعده تقديم تفسيرات وتحليلات لمصطلح الكسب الذي قال به، والكسب بمعنى الفعل الإنساني، وهو مصطلح معروف من قبل، ولا يحتاج إلى شرح [(١)].

يقول الأشعري: "حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب بقدرة محدثة"، هذه القدرة المحدثة ليس للإنسان فيها أي تأثير، فالفعل والتأثير من الله [(٢)].

أما الباقلاني فلم يرتض كلام الأشعري حول الكسب؛ لكثرة النقد الذي وجه إليه، فيقول: بأن الفعل يحصل بمجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد، فتتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بصفته، أي: من طاعة الله أو معصيته [(٣)].

---

(١) مصطلح الكسب كان موجودًا قبل الأشعري عند بعض المعتزلة مثل: ضرار بن عمرو، والحسين النجار. ينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٤٠)، تحقيق: ه لموت ريتر - الهيئة العامة القصور الثقافة - القاهرة - الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، والقدر وحرية الإرادة في الفكر الكلامي الإسلامي للأستاذ الدكتور / عبد العزيز سيف النصر (ص ٩٧ وما بعدها)، مكتبة الإيمان القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.

(٢) اللمع، الأشعري (ص ٧٦).

(٣) اشتهر هذا القول عن الباقلاني، وقد نقله أغلب علماء الكلام عنه، إلا أنني لم أجده في كتابيه: التمهيد، والإنصاف، ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٩)، وشرح المواقف للجرجاني (٧/ ١٦٣)، وشرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٦).

وأثبت الباقلاني للفعل صفات ونسباً مختلفة غير الوجود، فالوجود والحدوث من تأثير القدرة القديمة، والصفات من طاعة أو معصية من تأثير القدرة الحادثة، "فالذات الجنسية للفعل مثل الحركة مخلوقة من الله تعالى مباشرة، خلقها في الإنسان أما حال أو صفة هذه الحركة، مثل القيام أو القعود أو المشي أو السجود للصلاة مكتسبة بقدرة الإنسان، التي هي قدرة حادثة مخلوقة يخلقها الله تعالى في الإنسان عند فعله، فيحدث الفعل عندها، فيكون خلقا من الله تعالى، وكسباً للإنسان" (١)

ويري الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن فعل العبد إنما يقع بتعلق مجموع القدرتين، قدرة الله تعالى، وقدرة الإنسان بالفعل (٢).

وأما إمام الحرمين الجويني فقد نقل عنه قولان في الكسب:

- **الأول**: ويوافق فيه الأشعري، فينفي تأثير قدرة العبد في الفعل (٣).
- **الثاني**: يرى أن القدرة الحادثة تؤثر في الفعل. ولكن كيف وفق بين القولين؟

يرى الجويني أن أفعال العباد الإرادية الاختيارية تحدث بسبب السببية الضرورية الموجودة في قدرة الإنسان، وهذه القدرة تكون هي المؤثر والسبب الأخير في سلسلة من الأسباب، يكون الله تعالى هو السبب الأول فيها، وهذه القدرة التي يخلقها الله تعالى في الإنسان وإن كانت غير مستقلة من جهة كونها مخلوقة من الله تعالى؛ إلا أنها تُعَدُّ مستقلة فيما يتعلق بكونها السبب المباشر في أفعال الإنسان التي تحدث بها، وهذا يتضمن أن هذه القدرة لها تأثير على أفعال الإنسان الإرادية (٤).

= المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٦) اشتهر هذا القول عن الباقلاني، وقد نقله أغلب علماء الكلام عنه، إلا أنني لم أقفعليه في كتابيه: التمهيد، والإنصاف.

(١) القدر وحرية الإرادة الإنسانية، أ.د/ عبد العزيز سيف النصر (ص ١٤٠) بتصرف يسير.

(٢) نقل هذا الكلام عن الاسفراييني، لكنني لم أستطع الوقوف عليه، ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني(١/ ١٢٦).

(٣) الإرشاد للجويني (ص ١٨٩)، ولمع الأدلة للجويني (ص ١٢١).

(٤) العقيدة النظامية للجويني (صـ٤٦)، وهذا الكتاب آخر ما ألفه الجويني، وينظر: هوامش على العقيدة النظامية للقوصي (صـ ١٥٠).

أما الغزالى "فقد تبنى تصور الأشعري في الكسب وقام بشرح وصف الأشعري للكسب عند الإنسان، وأقام الأدلة على أن الإنسان له قدرة على أن يكتسب الأفعال المخلوقة فيه من الله - تعالى، على الرغم من أن تلك القدرة ليس لها أي تأثير على كسب الإنسان لتلك الأفعال"(١).

أما الشهرستاني فيقول بما يقول به الأشعري، وهو نفي تأثير القدرة الحادثة، بل ينتقد من خالف الشيخ من الأشاعرة، كالباقلاني، والإسفراييني، والجويني(٢).

وأما الفخر الرازي فإنه "وإن هاجم المعتزلة في هذه المسألة، إلا أنه لم يتابع الأشعري في سلب القدرة الإنسانية، ولم يستخدم كلمة الكسب المشهورة في مذهب الأشعري، بل يذهب مذهب إمام الحرمين الموجود في كتاب العقيدة النظامية"(٣).

ويقول: "المختار عندنا أن حصول القدرة والداعية المخصوصة يوجب الفعل، وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره"(٤).

ويقول: "إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب؛ وذلك لأن القادر من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلاً من الترك وبالعكس، فمع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع"(٥).

"وبما أن كلاً من القدرة والداعي أو الأسباب ليس من خلق الإنسان بل من خلق الله، فالإنسان مضطر، ولهذا فإن الرازي - فيما عدا مواضع قليلة - لا يتحرج عن التصريح

---

(١) وإحياء علوم الدين للغزالى (١/ ١١١)، دار المعرفة - بيروت - لبنان، دون تاريخ.
وينظر القدر وحرية الإرادة للدكتور عبد العزيز سيف النصر (صـ ١٥٧)

(٢) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (صـ ٥٣ وما بعدها).

(٣) فخر الدين وآراؤه الكلامية د/ الزركان (صـ ٥٣٢).

(٤) معالم أصول الدين الرازي (صـ ٨٣).

(٥) المطالب العالية، الرازي (٢/ ١٦٧).

بالجبر" [١].

أما الآمدي فقد مال إلى كلام شيخه الأشعري في الكسب، وبالتالي يكون الأشاعرة عادوا مرة أخرى إلى موقف شيخهم الأشعري على يد الآمدي، فهو يعود تماماً إلى موقف الأشعري، ويعرف الكسب كما عند الأشعري، فهو ينفي أثر القدرة الحادثة في الفعل [٢].

وعلى هذا النهج سار الأشاعرة بعده، وذهبوا إلى ما قاله الشيخ الأشعري كالإيجي، والسنوسي، وصاحب الجوهرة [٣].

وبهذا يتضح أن: الجمهور من الأشاعرة ينفون أثر القدرة الحادثة في الفعل، وخالفهم في ذلك البعض كالباقلاني، والإسفراييني، والجويني.

۞ ثانياً: رأي الماتريدية

يفرق الماتريدية بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية كالأشاعرة [٤]، ويرون أن خالق الأفعال الاختيارية للعبد الله - تعالى - فهو موجدها وخالقها، يقول الإمام أبو حنيفة: "فالعبد مع أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق، فلما كان الفاعل مخلوقاً، فأفعاله أولى أن تكون مخلوقة" [٥].

ويقول الصابوني: "إن أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة الله - تعالى - ولا موجد لها إلا الله" [٦].

---

(١) فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية، د/ الزركان (صـ٥٣٣).

(٢) ينظر: الآمدي وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور حسن الشافعي (ص ٤٧٤).

(٣) ينظر: المواقف للإيجي (ص ٣١١)، حواشي الحامدي على شرح السنوسي (ص ٣٢٣)، ويرى السنوسي أنه يجب تنزيه هؤلاء الأئمة عن مخالفة الجمهور، فهذه الأقوال لم تصح عنهم، وهذا ليس بصواب منه، فهذه الآراء موجودة في كتبهم. حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٦٨).

(٤) ينظر: أصول الدين للبزدوي (ص ﷺ١١)، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ٦٤٢)، والبداية من الكفاية للصابوني (ص ١١٣)، والمسايرة للكمال بن الهمام (ص ٩٧).

(٥) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، البابرتي، تحقيق: حمزة البكري ومحمد العايدي، دار الفتح، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م (ص ١١٢).

(٦) البداية من الكفاية، الصابوني (ص ١١١).

ويقول الإمام الغزنوي [(١)]: "أفعال العباد خيرها وشرها مخلوقة بخلق الله" [(٢)].

أما العلاقة بين قدرة الله تعالى وقدرة العبد في الفعل، فالماتريدية منهم من اعترضوا على إطلاق لفظ الكسب على أفعال العباد، وأبدلوها بالاختيار [(٣)]، ويجعلون لهذه القدرة الحادثة أثرًا في الفعل، فيقولون بوجود نسبتين في الفعل، نسبة إلى الله تعالى وهو الإيجاد بقدرة الله تعالى، ونسبة إلى العبد وهو الاختيار بقدرته هو - أي العبد...

يقول أبو المعين النسفي: "إن أراد الله - سبحانه - تخليق الحركة الاختيارية فالعبد لا يتصور منه الامتناع؛ لأنه تعالى إنما يخلق تلك الحركة إذا أرادها العبد واختارها وقصد اكتسابها، فيخلق الله تعالى لإجرائه العادة في تخليقه عند وجود قصد العبد، لا لكونه ملجأ إلى ذلك" [(٤)].

ويقول البابرتي [(٥)]: "إن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على فعل الطاعة يخلق الله تعالى فعل الطاعة فيه، وإذا عزم على فعل المعصية يخلق الله تعالى فعل المعصية فيه، وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله، وإن لم يكن موجداً حقيقة" [(٦)].

ويتضح من ذلك أن الماتريدية يجعلون لقدرة العبد مدخلا في الفعل والاختيار، وهو ما يعبرون عنه بـ- "العزم المصمم" أو "القصد" أو "الإرادة الجزئية".

---

(١) أحمد بن محمد بن سعيد الغزنوي، أصولي فقيه، مات في حلب سنة ٥٩٣هـ، من كتبه (الروضة في اختلاف العلماء) و (المقدمة المختصرة في الزيتونة ويسمى (المقدمة الغزنوية) في الفقه و (روضة المتكلمين في أصول الدين). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢١٧).

(٢) أصول الدين، الغزنوي، تحقيق: د/ عمر وفيق الداعون، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م (ص ١٦٦).

(٣) ينظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ٥٩٦)، والسيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للتاج السبكي (ص ٣١)، تحقيق: د/ مصطفى صائم يبرم - استانبول - تركيا، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٤) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (٢/ ٨٩٩).

(٥) محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الشيخ أكمل الدين الحنفي، ولد سنة بضع عشرة وسبعمائة، وله من التصانيف: التفسير، شرح المشارق، شرح مختصر ابن الحاجب، شرح عقيدة الطوسي، شرح الهداية في الفقه، مات ليلة الجمعة تاسع عشر من رمضان سنة ست وثمانين وسبعمائة. ينظر: بغية الوعاة للسيوطي ١(/ ٢٤٠).

(٦) شرح وصية الإمام أبي حنيفة، البابرتي (ص ١١٦).

وفي هذا يقول ابن الهمام: "إن محل قدرة العبد عزمه عزما مصمماً بلا تردد، وتوجهه توجها صادقًا للفعل طالبًا إياه، فإذا أوجد العبد ذلك العزم، خلق الله له الفعل، فيكون منسوبًا إليه تعالى من حيث هو حركة، ويكون منسوبًا إلى العبد من حيث هو زنا ونحو"(١).

ويقول الكلنبوي في تعريفه للإرادة الجزئية: "إنها عبارة عن تعلق الإرادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارًا، وليست بمخلوقة الله – تعالى، لأنها ليست من الموجودات الخارجية، بل هي من الأمور الاعتبارية ككون الفعل طاعة أو معصية، أو من قبيل الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم" (٢).

ويتضح من النصوص السابقة أن كلام الماتريدية قريب من كلام الباقلاني، وهو ما أشارإليه الإمام الإزميري (٣)، ونلاحظ أن الماتريدية في موقفهم من قدرة العبد، تميزوا عن الأشاعرة في تأكيد حرية الإرادة أو المشيئة الإنسانية (٤).

وبهذا يتضح أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في معنى الكسب؛ فمعناه عند الماتريدية اختيار الفعل، وعند الأشاعرة مقارنة قدرة العبد للفعل من غير تأثير فيه.

****

---

(١) المسايرة، ابن الهمام (ص ١١٣)، وانتقد ابن الهمام الأشاعرة في عدم قولهم بتأثير القدرة.

(٢) حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية (١/ ٢٤٨).

(٣) ينظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٥٥)، والروضة البهية لأبي عذبة (ص ٢٧)، ونظم الفرائد لشيخ زاده (ص ٧٢).

(٤) ينظر: موقف البشر تحت سلطان القدر مصطفى صبري (صـ٥٧)، دار البصائر – القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م، والآمدي وآراؤه الكلامية للأستاذ الدكتور/ حسن الشافعي (٤٧٥).

۞ الخلاف في صلاحية القدرة للضدين:

۞ أولا: الأشاعرة:

يري الأشاعرة أن القدرة الحادثة مقارنة للفعل، وليست قبله وأنها لا تصلح للضدين[١]، إلا أن الفخر الرازي في أحد قوليه يقول: بأنها قبل الفعل ومع الفعل، وتصلح للضدين، ويقول: إذا فسرنا القدرة بسلامة الأعضاء، فهذه السلامة إنما تكون قبل الفعل، وهي في الوقت نفسه تصلح لفعل الشيء وفعل ضده، وتبقى كذلك حتى ينضم إليها داع إلى فعل معين، وعندئذ يجب وقوع الفعل، وفي تلك اللحظة تصح القدرة مع الفعل، وتكون أيضًا غير صالحة للترك ولا لفعل آخر[٢].

فالقدرة الحادثة التي وقعت المفعولات معها هي مع الفعل عندهم، أي: مقارنة له، لا سابقة ولا متأخرة؛ لأن الأعراض عندهم لا تبقى زمانين والقدرة الحادثة عرض، إذن لا تبقى زمانين.

وهذه القدرة الحادثة توجد مع مقدورها المعين، وعليه فهي ليست صالحة للضدين[٣].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

ذهب الماتريدية إلى أن القدرة تكون قبل الفعل ومع الفعل.

يقول أبو المعين النسفي: فالقدرة أو الاستطاعة مشترك لفظي، يطلق ويراد به سلامة الأسباب والأعضاء، وهذه القدرة تكون قبل الفعل، أما التي يحصل بها الفعل ذاته فهي التي تكون مع الفعل، وهذه القدرة لابد أن تكون مع الفعل؛ لأنها عرض، والأعراض لا تبقى زمانين عندهم كما يقول الأشاعرة[٤].

---

(١) ينظر: اللمع للأشعري (ص ٩٤)، وشرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص ٥٠٥).

(٢) ينظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية. للدكتور الزركان (ص ٥٣٤)، ويرى أنه متأثر بالأحناف بهذا القول.

(٣) ينظر: اللمع للأشعري (ص ٩٣)، والتمهيد للباقلاني ص ٣٢٥)، ومعالم أصول الدين للرازي (ص ٨٣)، والمواقف للإيجي (ص ٣١٣).

(٤) ينظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ١٣١)، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي (ص

أما صلاحية هذه القدرة للضدين فنجد أن الماتريدية يقولون بصلاحية القدرة للضدين (الفعل والترك) [١]، يقول البياضي نقلا عن أبي حنيفة: "والاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية المنهي عنها، هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة" [٢]، وإلى هذا ذهب الماتريدية بصلاحية القدرة للضدين.

الخلاف في الوعيد:

●**الوعد**: هو كل خبر يتضمن إيصال نفعٍ للأخرين، وهو ما وعد الله به عباده المتقين من النعيم والثواب في الآخرة.

●**والوعيد**: هو كل خبر يتضمن إيصال ضررٍ للأخرين، وهو ما توعد الله به عباده العصاة من العقاب في الآخرة.

وقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على أن وعده سبحانه لا يتخلف أبدًا، فالخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه.

● **أما الخلف في الوعيد فهو محل الخلاف بينهما، فهل يجوز الخلف فيه أم لا؟**

فذهب المحققون من الماتريدية إلى: عدم جواز الخلف في الوعيد، لأنه يستلزم الكذب وتبدل القول على الله تعالى وتجويز عدم خلود الكفار في النار وقد قامت القواطع على خلودهم.

وجمهور الأشاعرة: جوزوا الخلف في الوعيد مطلقًا من غير اعتبار التقييد بذلك الشرط وقالوا: إنه كرم لا نقص فيجوز على الله تعالى بخلاف الخلف في الوعد فإنه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه.

= (٢٦٦).

(١) ينظر: أصول الدين للبزدوي (ص ١٢٧)، والبداية من الكفاية للصابوني (ص ١٠٧)، وتبصرة الأدلة للنسفي (٢/ ١٣٣)، وشرح الفقه الأكبر للملا على القاري (ص١٥٨) ونجد أن الماتريدي قد خالف جمهور الماتريدية، فذهب إلى القول بعدم صلاحية القدرة للضدين. ينظر: التوحيد للماتريدي (ص ٢٦٣).

(٢) إشارات المرام، البياضي (ص ٢٤٣).

وفيما يلي تفصيل لآراء المدرستين:

۞ أولاً: الأشاعرة.

الأشاعرة يقولون بجواز الخلف في الوعيد؛ لأن الخلف في الوعيد يعد كرماً يمتدح به، وليس نقصاً في حقه - سبحانه (١).

فالعضد الإيجي يقول: "مذهب أصحابنا أن الثواب فضل وعد به من غير وجوب؛ لأن الخلف في الوعد نقص، تعالى الله عنه، والعقاب عدل فله أن يتصرف فيه، وله العفو عنه؛ لأنه فضل، ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً عند العقلاء" (٢).

ويدلل الباقلاني على جواز الخلف في الوعيد بأن العقاب حق له، فيجوز له أخذه وتركه، ولأنا قد علمنا جميعًا حسن ترك عقوبة الذنب ممن استحقه بجناية عليه، وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضًا على حُسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب، وعلى مدح من لا يتم ما يتوعد به، وتعظيمه ومدحه بالعفو عن فعله" (٣).

ويستشهد الباقلاني بما ورد في أشعار العرب، وأن الخلف في الوعيد لا يُعد نقصا بل كرما، فيذكر ما قاله كعب بن زهير:

نبئت أن رسول الله أوعدني والعفو عند رسول الله مأمول

وأيضا ما قاله أبو عمرو بن العلاء:

وإني إذا أو عدته أو وعدته لمُخلف إيعادي ومنجز موعدي (٤)

ويرى الغزالى أن العادة قاضية، والعقول تشير إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام، وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم على المنتقم، فكيف يستقبح ذلك من المولى (٥)، ويقول صاحب الجوهرة:

---

(١) ينظر: مقالات الإمام الأشعري لابن فورك (ص ١٦٧).
(٢) المواقف، الإيجي (ص ٣٧٨).
(٣) التمهيد، الباقلاني (ص ٤٠٠).
(٤) المرجع السابق (ص ٤٠١).
(٥) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (ص ٤٥٤).

وخـــاذل لمـــن أراد بُعـــده ومنجـــز لمـــن أراد وعـــده

وفي هذا البيت يشير اللقاني إلى أن وعد الله لا يتخلف قطعًا، وأما الوعيد فيجوز الخلف فيه؛ لأن الخلف فيه لا يُعد نقصا بل كرما [١].

ويوضح الإمام البيجوري في حاشيته على الجوهرة أن هناك مفاسد مترتبة على الخلف في الوعيد فيقول:

القول بجواز الخلف في الوعيد يلزمه مفاسد كثيرة:

- منها: "الكذب في كلامه - تعالى -، وقد انعقد الإجماع على تنزيهه سبحانه عن الكذب.
- ومنها: تبدل القول وقد قال تعالى: ﴿وَمَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [٢]

وأجيب عنه:

بأن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أن يبني إخباره به على المشيئة، وإن لم يصرح بها، بخلاف الوعد فإن اللائق بكرمه أن يبني إخباره به على الجزم.

بأن الممنوع إنما هو تبديل القول في وعيد الكفار، أو عمن لم يرد الله عنه عفوا" [٣].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية

الماتريدية يَرَون عدم جواز الخلف في الوعيد، فالقول بجوازه يلزمه مفاسد كثيره، كالكذب في حقه - سبحانه- [٤]

فالملا على القاري يذكر ما ذهبوا إليه بعدم جواز الخلف في الوعيد؛ لأنه تبديل للقول، وقد قال الله: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ﴾ [٥] [١].

---

(١) ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (صـ ١٧١).

(٢) سورة: ق~، الآية (٢٩).

(٣) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد للشيخ البيجوري (صـ ١٧١:١٧٢).

(٤) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي (صـ ٣٦٧)، الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (صـ ٤٢٢).

(٥) سورة: ق، الآية (٢٩).

ويؤكد أبو المعين النسفي على عدم جواز الخلف في الوعيد في حقه – سبحانه-، فالخلف في الوعيد كرم في حق العباد، وأما في حق الله فلا؛ لاستحالة تسميته مخلفًا، واستحالة التبدل على قوله - تعالى - [٢].

ويستدل أبو المعين النسفي على بطلان الخلف في الوعيد في حقه -سبحانه- "بأن الإخبار مع العلم أن المخبر على خلاف ما أخبر كذب، سواء كان في الماضي أم في المستقبل، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلْمُخَلَّفُونَ إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ قَالَ ٱللَّهُ مِن قَبْلُ﴾[٣] فما قاله الله - تعالى - وأخبر به لا تبديل له، وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَىَّ﴾[٤]، فأخبر - سبحانه - أن القول لا يبدل لديه، وقال تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ﴾[٥] أي: لن يخلف الله وعده الذي وعد في نزول العذاب، وأنه ينزل بهم ولا يتقدم ولا يتأخر عن ميعاده"[٦].

ويقول شيخ زاده: "ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه يمتنع تخلف الوعيد، كما يمتنع تخلف الوعد، واحتجوا بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول، وقد قال الله - تعالى -: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَىَّ﴾[٧]، وبأنه يلزم جواز الكذب على الله في وعيده، وقد قام الإجماع على تنزه خبره عنه"[٨].

إذن، فالماتريدية لا يجوزون الخلف في الوعيد، ولكن ذهبوا إلى أن الآيات الواردة في الوعيد خاصة بغير المؤمنين، فالتكلم بلفظ العموم والمراد به الخصوص سائغ عند أهل

=

(١) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا على القاري (صـ ٣٦٦).
(٢) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ١٠٥٧).
(٣)سورة: الفتح، الآية (١٥).
(٤) سورة: ق، الآية (٢٩).
(٥) سورة: الحج، الآية (٤٧).
(٦) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (٢/ ١٠٥٨).
(٧)سورة: ق، الآية (٢٩)
(٨) نظم الفرائد، شيخ زاده (صـ ٢٩).

اللغة، وما يقوله الأشاعرة بأن الإخبار بتعذيب مرتكبي الذنوب وردت مطلقة عامة، ولو أخرج منها شيء كان خلفاً ليس بصواب"[١].

وعليه: فالخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، لأن الماتريدية عندما قالوا لا يجوز الخلف في الوعيد أخرجوا المؤمن المغفور له من آيات الوعيد، أما غير المغفور له فهو داخل فيها، والأشاعرة قالوا بجواز الخلف في الوعيد لجواز أن يغفر سبحانه للمؤمن العاصي الذي توعده بالعقاب.

وعليه فإنه يصح على قول الأشاعرة أن نقول "اللهم اغفر لجميع المؤمنين جميع ذنوبهم" ولا يصح ذلك على قول الماتريدية.

۞ الخلاف حول الإيمان والإسلام:

أولاً: تعريف الإسلام والإيمان

• **الإسلام في اللغة**: مطلق الامتثال والانقياد

• **وفي الشرع**: الامتثال والانقياد لما جاء به النبي ﷺ مما علم من الدين بالضرورة من الأعمال الظاهرة[٢].

• **الإيمان في اللغة**: التصديق.

• **وفي الشرع**: تصديق محمد ﷺ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من الله تعالى إجمالًا فيما علم إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة والصوم وحرمة الخمر عند السؤال عنهما.. لم يكن مؤمنًا لأن الواجبعليه عند السؤال هو التفصيل[٣].

ومفهوم الإيمان من المسائل التي وقع فيها خلاف بين المتكلمين، وخلافهم حول مفهوم الإيمان هو أن الإيمان هل هو تصديق فقط أم تصديق مع

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (٢/ ١٠٥٢).

(٢) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري، تحقيق: د/ على جمعة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، صـ٩٦

(٣)المرجع السابق، صـ٩٢

إقرار؟

فذهبت الماتريدية: الإيمان هو التصديق والإقرار، إلا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بالإكراه، والتصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط أصلًا، حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر.. لا يكون مؤمنًا لا عند الله ولا عند الناس وكان من أهل النار.

وتمسكوا بظاهر قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**»(١)، وبقوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله الا الله**»(٢) ومرادهم بالركن الزائد ما لا ينتفي بانتفائه حكم الكل، لا ما يكون خارجًا عنه، وإلا فلا يكون ركنًا.

وفيما يلي تفصيل ذلك:

✿ أولاً: رأي الأشاعرة

ذهب الأشاعرة إلى القول بأن الإيمان هو التصديق، والإقرار باللسان ليس داخلا في ماهية الإيمان، يقول ابن فورك نقلا عن الشيخ الأشعري: "وكان يقول إن الإيمان هو تصديق القلب" (٣).

ويقول الباقلاني: "واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق" (٤).

ويقول الجويني: "والمرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى" (٥)، والرازي ذهب إلى هذا القول أيضًا (٦).

يقول الآمدي في مفهوم الإيمان: "والحق في هذه المسألة غير خارج عن مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وهو أن الإيمان بالله تعالى هو تصديق القلب به" (٧).

---

(١) صحيح البخاري، كِتَابُ: الصَّلاَةِ، بَابُ: فَضْلِ اسْتِقْبَالِ القِبْلَةِ (١/ ٨٧) رقم (٣٩٢).

(٢) أخرجه النسائي في الصغرى، ينظر: المجتبى من السنن الصغرى للنسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٦ – ١٩٨٦، كِتَابُ: الْإِيمَانِ وَشَرَائِعِهِ، ذِكْرُ: شُعَبِ الْإِيمَانِ (٨/ ١١٠) رقم (٥٠٠٥).

(٣) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك (صـ ١٥٣).

(٤) الإنصاف، الباقلاني (صـ ٥٢).

(٥) الإرشاد، الجويني (صـ ٣٩٧).

(٦) معالم أصول الدين للرازي (صـ ١٣٨).

(٧) أبكار الأفكار، الآمدي (٥/ ٩).

ويقول الإيجي: "فهو عندنا - أي الإيمان، وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ - التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، تفصيلا فيما علم تفصيلا، وإجمالا فيما علم إجمالاً" (١).

ويقول صاحب الجوهرة:

وفُســـر الإيمـــان بالتصـــديق والنطـــق فيـــه الخلـــف بـــالتحقيق

فقيـل شـرط كالعمـل وقيـل بـل شـطر والإسـلام اشـرحن بالعمـل

فاللقاني يشير إلى أن الإيمان هو التصديق، ثم يبين أن النطق بالشهادتين وهو الإقرار هو محل خلاف، فهناك من قال بأن النطق شرط، وهم الأشاعرة، لإجراء الأحكام الدنيوية، وهناك من قال بأن النطق شطر، أي: داخل في الإيمان وهم الماتريدية (٢).

ومما سبق يتضح أن الأشاعرة ذهبوا إلى القول بأن مفهوم الإيمان هو التصديق فقط، وأن الإقرار ليس داخلا في ماهية الإيمان، وإنما هو شرط له، لإجراء الأحكام الدنيوية.

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية

ذهب الماتريدية في هذه المسألة إلى قولين:

• **القول الأول**: وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة، وهو القول بأن الإيمان تصديق وإقرار، فالإقرار شطر من الإيمان، وتبعه الجمهور في ذلك، وخالفهم البعض منهم فوافقوا الأشاعرة.

يقول أبو حنيفة: "والإيمان هو الإقرار والتصديق" (٣).

ويقول البزدوي: "فكان الإيمان - عندهم - إقرارًا باللسان واعتقادًا بالقلب" (٤).

---

(١) المواقف، الإيجي (صـ ٣٨٤).

(٢) ينظر: حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد (صـ ١٣٥)، تحقيق وتعليق: د/ عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م)، وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (صـ ٩٤).

(٣) شرح الفقه الأكبر، الملا على القاري (ص ٢٥٠).

(٤) أصول الدين، البزدوي (ص ١٤٨).

ويقول أبو المعين النسفي: "الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب عند أكثر أهل السنة والجماعة" (١)، ويقصد هنا الماتريدية.

• **القول الثاني**: وهو قول الشيخ أبو منصور الماتريدي، والصابوني، وأبو البركات النسفي، وهو القول بأن الإيمان هو التصديق، والإقرار ليس شطرًا منه بل شرط.

فالشيخ الماتريدي يحكي ما قيل في الإيمان بأنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان، ثم يرجح القول بأنه التصديق، فيقول: "أحق ما يكون به الإيمان القلوب، وهذا بالسمع والعقل جميعًا" (٢).

ويقول الصابوني: "المحققون من أصحابنا قالوا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب، والإقرار شرط إجراء الأحكام" (٣).

وما قاله الصابوني قال بمثله أبو البركات النسفي، ويرى أن "من صدق الرسول فيما جاء به من عند الله - تعالى -، فهو مؤمن فيما بينه وبين الله - تعالى -، والإقرار شرط إجراء أحكام الإسلام" (٤).

وبالتالي، فالإيمان عند جمهور الماتريدية هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، فيكون كل منهما ركنا في الباب، فلا يثبت الإيمان إلا بهما (٥)، فالإقرار والتصديق بمعنى أن الإقرار شطر منه داخل فيه (٦).

وبعضهم وافقوا الأشاعرة، فقالوا إن الإيمان هو التصديق، والإقرار شرط له. وعلى هذا فالخلاف بين الأشاعرة وجمهور الماتريدية في الإقرار، هل هو شطر أو شرط في الإيمان؟

وبالتالي: فلا خفاء ولا خلاف في أنهم - أي السلف والعلماء - كانوا يأمرون بالتصديق

---

(١) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (ص ١٥١).
(٢) التوحيد، الماتريدي (ص ٣٧٣).
(٣) البداية من الكفاية، الصابوني (ص ١٥٢).
(٤) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي (ص ٣٧٠).
(٥) ينظر: نظم الفرائد، لشيخ زاده (ص ٣٧).
(٦) ينظر: المسايرة لابن الهمام وشرحها لابن أبي شريف (ص ٢٨٦).

وقبول الأحكام، ويكتفون في حق الأحكام الدنيوية بما يدل على ذلك، وهو الإقرار، إلا أنه وقع اختلاف واجتهاد في أن مناط الأحكام الأخروية مجرد هذا المعنى أم مع الإقرار، أم كلاهما مع الأعمال.

وعلى هذا فالخلاف بينهما في هذه المسألة في الإقرار هل هو شطر أم شرط في الإيمان، فعلى قول الماتريدية هو شطر وجزء من حقيقة الإيمان، وعلى قول الأشاعرة فهو شرط في حقيقة الإيمان يصح الإيمان به أو بدونه[1]، عند العجز عنه أو عدم القدرة عليه، وإذا لم يوجد عذر فيجب تحققه ولو مرة في العمر حتى تجري على صاحبه الأحكام الدنيوية.

العلاقة بين الإيمان والإسلام:

الإيمان والإسلام بمعني واحد لا يتصور أحدهما بدون الآخر يعني: لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن، لا بمعني أنهما مترادفان في حقيقتهما اللغوية؛ لأن الإيمان في اللغة التصديق والإسلام الانقياد والتسليم.

خلافًا للأشعري: فإنهما متغايران عنده بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾[2].

● فالعلاقة بين الإيمان والإسلام من المسائل التي وقع فيها خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، فهل الإيمان والإسلام بمعنى واحد؟ وهل ما يطلق على أحدهما يطلق على الآخر، أم أن هناك تغايرا بينهما؟

وفيا يلي عرض لآراء المدرستين:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة إلى القول بأن الإيمان والإسلام ليسا بمعنى واحد، فالمؤمن غير

---

(١) للتفصيل ينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (ص٧٠١)، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص١٥٣)، معالم أصول الدين للرازي (ص١٣٨)، أبكار الأفكار للآمدي (٩/٥)، التوحيد للماتريدي (ص٤٧١)، شرح الفقه الأكبر الملا على القاري (ص٢٥٠)، أصول الدين للبزدوي (ص١٤٨)، البداية من الكفاية للصابوني (ص٣٧٣).

(٢) سورة: الحجرات، الآية (١٤).

المسلم، والإيمان غير الإسلام.

•**يقول الباقلاني**: "يجب أن يعلم أن كل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيمانًا؛ لأن معنى الإسلام الانقياد، ومعنى الإيمان التصديق، ويستحيل أن يكون مصدق غير منقاد، ولا يستحيل أن يكون منقاد غير مصدق"(١).

•**ويقول الجويني**: "…. فالمؤمن إذن المستسلم، وقد لا يكون المستسلم مؤمنًا، فكل مؤمن على ذلك مسلم، وليس كل مسلم مؤمنًا"(٢).

•**ويقول الآمدي**: "لا نسلم أن الإسلام هو الإيمان، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَـٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾(٣)، وذلك يدل على المغايرة بينهما"(٤).

•وذكر البيجوري أن مفهوم الإيمان عندهم هو التصديق، ومفهوم الإسلام هو الانقياد وعليه، فالإيمان والإسلام متغايران مفهومًا وما صدقًا، وإن تلازما شرعا باعتبار المحل، فلا يوجد مؤمن ليس بمسلم ولا عكس، وهذا في الإيمان المنجي وكذلك الإسلام، وإلا فلا تلازم.

فالتلازم بينهما إذن يكون بشرط النجاة فيهما، أما إذا لم يكونا كذلك فلا تلازم بينهما، بل بينهما العموم والخصوص الوجهي، فيجتمعان فيمن صدق بقلبه وانقاد بظاهره، وينفرد الإيمان فيمن صدق بقلبه فقط، والإسلام فيمن انقاد بظاهره فقط، وهذا - كما يقول البيجوري - ما ذهبإليه جمهور الأشاعرة(٥).

وبذلك يتضح أن الأشاعرة ذهبوا إلى القول بالتغاير بين اللفظين في المعنى، والتلازم بينهما بالنظر إلى المحل بشرط النجاة.

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

---

(١) الإنصاف، الباقلاني (ص ٥٦).

(٢) العقيدة النظامية، الجويني (ص ٨٩).

(٣)سورة: الحجرات، الآية (١٤).

(٤) أبكار الأفكار، الآمدي (٥/ ٢٠).

(٥) ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ٩٦)، وحاشية الصاوي على جوهرة التوحيد (ص ١٣١).

ذهب الماتريدية في هذه المسألة إلى قولين:

• **القول الأول**: وهو لجمهور منهم، وذهبوا إلى القول بأن الإيمان والإسلام واحد، فلا فرق بينهما.

يقول البزدوي: "الإسلام والإيمان عند أهل السنة - أي الماتريدية - كالظهر مع البطن لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فمن كان مؤمنًا كان مسلما، ومن كان مسلمًا كان مؤمنًا، وإذا زال أحدهما زال الآخر" (١).

ويقول أبو المعين النسفي: "الإيمان والإسلام شيء واحد، والأسماء من قبيل الأسماء المترادفة، وكل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن؛ وذلك لأن الإيمان اسم لتصديق شهادة العقول والآيات والآثار على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر ولا شريك له في ذلك، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها، وكذا كل شيء بالعبودية لله تعالى لا شريك له فحصلا عن طريق المراد منهما على واحد" (٢).

ويقول أبو البركات النسفي: "والإيمان والإسلام واحد، خلافًا لأصحاب الظواهر" (٣).

ويذكر الأدلة التي استدل بها المخالف وتناولها بالرد ثم قال: "لنا أنهما من الأسماء المترادفة، كالقعود والجلوس، فالإيمان هو تصديق الله فيما أخبر على لسان رسوله، والإسلام هو الانقياد والخضوع الله تعالى في أوامره ونواهيه، فلا يتصور أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلما، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمنًا" (٤).

ويقول الكمال بن الهمام: "اتفق أهل الحق، وهم فريقا الأشاعرة والحنفية، على أنه لا إيمان بلا إسلام، وعكسه - أي: لا إسلام بلا إيمان-" (٥).

والحق أنه ليس هناك اتفاق بين الأشاعرة والماتريدية كما ذكر ابن الهمام، فابن الهمام

---

(١) أصول الدين، البزدوي (ص ٢٢٨).
(٢) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (٢/ ١٠٩٤ وما بعدها).
(٣) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي (ص ٣٩٣).
(٤) المرجع السابق (ص ٣٩٣ وما بعدها).
(٥) المسايرة لابن الهمام وشرحها لابن أبي شريف (ص ٢٩٦).

كان يغلب عليه النزعة التوفيقية بين الفريقين.

وبالتالي فالجمهور من الماتريدية قالوا بالترادف بين اللفظين، والترادف يقتضي منه التساوي في المفهوم والماصدق.

● **القول الثاني**: وهو لشمس الدين السمرقندي من الماتريدية، ويرى أن الإيمان والإسلام ليسا بمعنى واحد، فبينهما عموم وخصوص، كما قال جمهور الأشاعرة [١].

۞ الخلاف حول زيادة الإيمان ونقصانه:

من المسائل الخلافية بين أهل السنة زيادة الإيمان ونقصانه، فهل الإيمان يزيد وينقص أم لا؟ وبعض العلماء أرجعوا الخلاف في هذه المسألة إلى الخلاف حول حقيقة الإيمان.

يقول الإمام الإزميري:

●**ذهبت الماتريدية إلى أن الإيمان**: لا يزيد ولا ينقص لأنه عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم كما مر، وذلك لا يقبل التفاوت أصلًا: لا بحسب ذاته، لعدم احتمال النقيض، ولا بحسب متعلقة؛ لأنه عبارة عن جميع ما علم بالضرورة مجيء محمد به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد، وإلا لم يكن جميعًا.

●**وذهبت الأشاعرة والمعتزلة**: إلى أنه يزيد وينقص مستدلين بقوله تعالى: ﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [٣].

●لكن يحتمل أن يكون المراد منه الزياد من حيث التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في عصر النبي ﷺ.

●ويحتمل أن تكون الزيادة من حيث القوة والضعف بحسب الأدلة، ومن حيث تجدد ثمرة الإيمان واستشراق نوره في القلب.

وفيما يلي عرض لآراء المدرستين:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة

---

(١) ينظر: الصحائفالإلهية لشمس الدين السمرقندي (ص٤٥١).

(٢) سورة: الأنفال، الآية (٢).

(٣) سورة: المدثر، الآية (٣١)

ذهب الأشاعرة في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

● **القول الأول**: وهو لجمهور الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى القول بأن الإيمان يزيد وينقص،

ولكن قالوا بأن هذه الزيادة في الأعمال لا في التصديق الذي هو مفهوم الإيمان؛ لأن التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان عندهم، يقول الشيخ الأشعري: "وأجمعوا على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وليس نقصانه عندنا شك فيما أمرنا بالتصديق به، ولا جهل به؛ لأن ذلك كفر، وإنما هو نقصان في مرتبة العلم، وزيادة البيان" (١).

إذن، فالشيخ الأشعري لا يجعل الزيادة والنقصان في التصديق، وإنما جعل الزيادة والنقصان في الأعمال، ومراتب العلم وزيادة البيان.

وهو ما يؤكده الباقلاني فيقول: "بأن الزيادة والنقصان في الإيمان راجعة إلى القول والعمل دون التصديق؛ لأن الزيادة والنقصان يُتصور في القول والعمل مع بقاء الإيمان، فأما التصديق فمتى انخرم منه أدنى شيء بطل الإيمان" (٢).

ويقول اللقاني في الجوهرة:

ورجحت زيادة الإيمان بما تزيد طاعة الإنسان (٣)

والبيجوري في حاشيته على الجوهرة، ذكر أن الجمهور من الأشاعرة قالوا بزيادة الإيمان ونقصانه في الأعمال (٤).

هذا هو رأي الجمهور من الأشاعرة، بأن الإيمان يزيد وينقص، والزيادة والنقصان في الأعمال لا التصديق، فهو لا يقبل الزيادة والنقصان.

● **القول الثاني**: وهو للجويني والفخر الرازي، وذهبا إلى القول بأن الإيمان لا يزيد ولا

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر الشيخ الأشعري (ص ٢٧٢).

(٢) ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص ٥٤).

(٣) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٠٠).

(٤) ينظر: المرجع السابق نفسه.

ينقص.

فالجويني يذكر أن الإيمان هو التصديق، والتصديق عرض لا يبقى، فهو لا يقبل الزيادة والنقصان[١].

ويقول الرازي: "الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسمًا لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان"[٢].

ولكن؛ كيف يمكن حمل الزيادة والنقص الواردة في النصوص، إذا كان الإيمان لا يزيد ولا ينقص عندهم؟

يقول ابن التلمساني: "يمكن حمل الزيادة والنقص بعد تسليم أن التصديق لا تفاوت فيه على وجهين:

- أحدهما: كثرة المتعلقات، فمن زاد علمه بصفات الله تعالى وأسمائه كان أعرف بالله وأكثر إيمانًا.
- الوجه الثاني: برسوخه في القلب، وبدوام امتثاله، وقلة تخلل أضداده، كما قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في وصف إيمان أبي بكر الصديق"[٣].
- القول الثالث: وهو للعضد الإيجي والشريف الجرجاني، وذهبا إلى القول بأن الإيمان يزيد وينقص، ولكن هذه الزيادة والنقصان راجعة إلى التصديق لا إلى الأعمال، فالتصديق يُتصور فيه زيادة ونقصان، يقول الإيجي: "والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:
- الأول: القوة والضعف.
- الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان، يثاب عليه ثوابه

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني (ص ٣٩٩).

(٢) المحصل، الرازي (ص ٢٣٩).

(٣) شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني (صـ ٧١٠، ٧١١ بتصرف يسير).

على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما"[(١)].

حقيقة الخلاف بين أقوال الأشاعرة في زيادة الإيمان ونقصانه

يقول الغزالي موضحًا حقيقة هذا الخلاف: الاختلاف في هذه المسألة منشؤه الجهل بكون الاسم مشتركا، أي: الإيمان، وإذا فصل مسميات هذا اللفظ ارتفع الخلاف، فالإيمان يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني، وقد يعبر عن تصديق معه عمل، فإذا أطلق الإيمان بمعنى التصديق البرهاني لم يتصور زيادته ولا نقصانه، إلا أن يراد به زيادة وضوح، أي: زيادة طمأنينة النفس إليه، أما إذا أطلق بمعنى العمل والتصديق فلا يخفى تطرق التفاوت إلى العمل نفسه[(٢)].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

الماتريدية في هذه المسألة على رأي واحد، وهو أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن مفهوم الإيمان التصديق، وهو لا يتصور منه زيادة أو نقصان، وهذا ما قاله الشيخ الماتريدي وأتباعه من بعده[(٣)].

يقول البزدوي: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند أهل السنة والجماعة - أي الماتريدية-"[(٤)].

ويقول أبو المعين النسفي: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص عند الإمام الأعظم وأصحابه - رحمهم الله تعالى -"[(٥)].

ويقول: "الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وإذا كان الإيمان هو التصديق، وهو في نفسه مما لا يتزايد، وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم"[(٦)].

واللامشي يرى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص بناء على ما ذكروه في مفهوم الإيمان، وهو الإقرار والتصديق، فهما لا يحتملان الزيادة والنقصان، أما من جعل الأعمال من

---

(١) المواقف الإيجي (صـ ٣٨٨)، وينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣٦٠).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (صـ ٤٩٧ وما بعدها).

(٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٢٦).

(٤) أصول الدين، البزدوي (صـ ١٥٦).

(٥) بحر الكلام، أبو المعين النسفي (صـ ١٥٦).

(٦) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (٢/ ١٠٨٧).

جملة الإيمان فهو يزيد وينقص [(١)].

ويقول أبو البركات النسفي: "إذا ثبت أن الإيمان هو تصديق العبد، وهو لا يتزايد في نفسه، دل على أن الإيمان لا يزيد بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقص بارتكاب المعاصي"[(٢)].

ويذكر الكمال بن الهمام في هذه المسألة أن الحنفية - أي الماتريدية - ذهبوا إلى القول بعدم الزيادة والنقصان، ووافقهم في هذا القول بعض من الأشاعرة، ويحاول ابن الهمام تحرير محل النزاع بين الفريقين، فيقول: بأن التفاوت في الإيمان ثابت بينهما، إلا أن عندهم - أي الماتريدية - غير داخل في ماهية الإيمان، فالزيادة تكون بما تحصل من أمور خارجة عن مقومات الماهية [(٣)].

وبهذا نجد ابن الهمام يجعل الخلاف بينهم لا إلى الزيادة والنقصان في الإيمان فهي ثابتة بينهما، وإنما الخلاف يكون في الجهة التي تزيد وتنقص، فالأشاعرة يجعلون الزيادة والنقصان في ماهية الإيمان، والماتريدية يجعلون الزيادة والنقصان لا تعود إلى ماهيته، بل إلى أمور خارجة.

ويقول الملا على القاري: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن حقيقة الإيمان هو التصديق القلبي، ويرد على العضد الإيجي لقوله بأن التصديق يتفاوت قوة وضعفًا؛ لأن النزاع في تفاوت الإيمان بحسب الكم، أي: القلة والكثرة، وأما التفاوت في الكيف، أي: القوة والضعف فخارج عن محل النزاع [(٤)].

ومما سبق يتضح أن جمهور الأشاعرة يرون أن الإيمان يزيد وينقص، والماتريدية يرون أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص.

❁الخلاف حول الاستثناء في الإيمان:

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (صـ ١٣٤).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد أبو البركات النسفي (صـ ٣٨٠).

(٣) المسايرة لابن الهمام وشرحها لابن أبي شريف (صـ ٣٣٠).

(٤) شرح الفقه الأكبر للملا على القاري (صـ ٣٨٣ وما بعدها).

الاستثناء في الإيمان: هو القول بالمشيئة فيه، بأن يقول الشخص: "أنا مؤمن إن شاء الله" فاختلف الأشاعرة والماتريدية في هذا، هل يجوز الاستثناء في الإيمان أو لا يجوز؟

ومحل النزاع في هذه المسألة مرتبط بكلامهم في السعادة والشقاوة، فالأشاعرة قالوا بأن السعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل ولا تتبدلان، وكذا الإيمان فإن الإيمان المعتبر هو الإيمان في المآل، فيصح الاستثناء فيه، بخلاف الماتريدية الذين قالوا ان السعادة والشقاوة يصح عليهما التبديل، فلا يجوز الاستثناء في الإيمان.

وفي هذا يقول الإمام الإزميري: ولا ينبغي الاستثناء في الإيمان بأن يقول: " أنا مؤمن إن شاء الله تعالى "

وفيما يلي عرض لآراء المدرستين في هذا الخلاف:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

ذهب الأشاعرة في هذه المسألة إلى القول بدخول الاستثناء في الإيمان؛ وهو مروي عن الإمام الشافعي، لأن العبرة في الإيمان هو إيمان الموافاة، أي العاقبة، فهو - أي إيمان الموافاة - الذي يوافى العبد عليه، ويأتي متصفا به آخر حياته [(١)].

يقول الجويني: "فإن قيل قد أثر عن سلفكم ربط الإيمان بالمشيئة، وكان إذا سئل الواحد منهم عن إيمانه قال: إنه مؤمن إن شاء الله، فما محصول ذلك؟ قلنا: الإيمان ثابت في الحال قطعًا لا شك فيه، ولكن الإيمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة، إيمان الموافاة، فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة، ولم يقصدوا التشكيك في الإيمان الناجز" [(٢)].

وبالتالي يؤكد الجويني على أن الإيمان في الحال ثابت قطعا لا شك فيه، وأن كلامهم منصب على إيمان الموافاة.

ويقول الغزالي: ما وجه قول السلف: أنا مؤمن إن شاء الله؟ والاستثناء شك، والشك في الإيمان كفر؟

---

(١) ينظر: مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ١٦٥).

(٢) الإرشاد، الجويني (صـ ٤٠٠).

فيذكر أن الاستثناء صحيح، وله أربعة أوجه وجهان لا يستندان إلى الشك، ووجهان مستندان إلى الشك، ولكن هذا الشك لا في أصل الإيمان، ولكن في خاتمته أو كماله.

- فإما أن يكون الاستثناء خوفا من التزكية.
- وإما أن يكون للتأدب والتبرك بذكر الله.
- وإما أن يكون للشك في العاقبة والمآل.
- وإما أن يكون للشك في كمال الإيمان [(١)].

وكلام الرازي في الاستثناء قريب من قول الغزالي، فيقول: "أكثر أصحابنا قالوا: أنا مؤمن إن شاء الله، لا لقيام الشك؛ إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة" [(٢)].

واستدلوا على ذلك بوجوه:

- **الأول**: عدم حمل هذا الاستثناء على الشك، بل على التبرك، كقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ﴾ [(٣)] وليس المراد به الشك؛ لأنه على الله - تعالى - محال، بل لأجل التبرك، ولأجل التأديب والتعليم.
- **الثاني**: حمله على الشك لا في الحال، بل في العاقبة؛ لأن الإيمان المنتفع به هو الباقي عند الموت، وكلنا شاكون في ذلك [(٤)].

ومما سبق يتضح أن الأشاعرة يجوزون الاستثناء في الإيمان، وليس هذا الاستثناء للشك في أصول الإيمان كما فهم البعض، وإنما هذا الاستثناء لاعتبارات أخرى كالخوف من التزكية، أو التبرك والتأدب، أو للشك في العاقبة والمآل، أو الشك في كمال الإيمان.

✪ ثانياً: رأي الماتريدية:

سلك الماتريدية في هذه المسألة مسلكين:

- **المسلك الأول**: لجمهور الماتريدية وعلى رأسهم الإمام الماتريدي وهو عدم جواز

---

(١) ينظر: قواعد العقائد للغزالى، تحقيق: موسى محمد على، عالم الكتب، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م)، ص ٢٦٧ وما بعدها.

(٢) المحصل، الرازي (صـ ٢٤٠)، وينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (صـ ٧٠٩).

(٣) سورة الفتح، الآية:(٢٧)

(٤) ينظر: معالم أصول الدين للرازي صـ ١٤٠، وينظر: شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني صـ ٧٠٩.

الاستثناء في الإيمان، فالاستثناء في الإيمان شك فيه ويقدح في أصل الإيمان، وهو مروي عن الإمام أبي حنيفة.

يقول الماتريدي مستدلاً على عدم جواز الاستثناء في الإيمان: "قوله تعالى: ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾(١) فالآية تنقض على من يستثني في إيمانه؛ لأنه أمرهم أن يقولوا قولا باتًا لا ثنيا فيه ولا شك"(٢).

ويقول: "الأصل عندنا قطع القول بالإيمان، وبالتسمي به بالإطلاق، وترك الاستثناء فيه"(٣).

ويقول أبو المعين النسفي: "التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته، فقول من يقول: أنا مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق، كقول من يقول: أنا قائم إن شاء الله، أو أنا قاعد إن شاء الله، مع وجود حقيقة ذلك، وذلك باطل، فكذا هذا"(٤).

ويؤكد اللامشي في حديثه عن هذه المسألة على أنه لا استثناء في الإيمان، ويرى أن هذه المسألة مبنية على الخلاف حول الإيمان في الحال والمآل، فيقول بأن الأشاعرة يقولون إن الإيمان في الحال لا يعتد به ولا عبرة به، وإنما العبرة بحال الموت، فهم بنوا هذه المسألة على هذا الأمر(٥).

● **المسلك الثاني**: وهو للمتأخرين من الماتريدية، وعلى رأسهم السمرقندي، وأبو البركات النسفي، والكمال بن الهمام، حيث إنهم يؤكدون على القول بأنه لا يجوز الاستثناء في الإيمان إذا كان للشك في الحال، أما إذا كان للمآل أو للتبرك فلا شيء فيه.

يقول السمرقندي: "لا نزاع إن كان للتبرك - أي الاستثناء في الإيمان"(٦).

---

(١) سورة: البقرة، الآية (١٣٦).

(٢) التأويلات الماتريدي (١/ ٩٨).

(٣) التوحيد، الماتريدي (صـ ٣٨٨).

(٤) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، (٢/ ٨١٥)، بحر الكلام (صـ ١٥٣).

(٥) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (صـ ١٤٧).

(٦) الصحائفالإلهية، السمرقندي (صـ ٤٦٧)، الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (صـ ٣٨٣).

ويقول الكمال بن الهمام: "إنه لا خلاف بين القائلين بالاستثناء والمانعين أن القول به للشك في ثبوته في الحال ممتنع بينهما، ولما كان المعتبر في الإيمان إيمان الموافاة ربطوه بالمشيئة، فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾(١) ولكن ترك الاستثناء أبعد عن التهمة" (٢).

ويلاحظ مما سبق محاولة المتأخرين من الماتريدية التوفيق بينهما وبين الأشاعرة، فقالوا بأنه لا خلاف بينهم في الشك في الإيمان بالنظر إلى الحال، وأنه ممتنع.

فيتضح مما سبق: أن الخلاف لفظي بين الفريقين، فالماتريدية كان مقصدهم من عدم جواز الاستثناء دخول الشك في الإيمان في الحال، وهذا لم يقل به الأشاعرة، بل الاستثناء عندهم لاعتبارات أخرى.

ثم لما اشتهر عن الأشعري وأصحابه أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة، وأن شيئًا منها لا يتغير أصلًا حتى إن من يموت على الكفر فهو كافر على الحقيقة من أول زمان عمره وإن كان طول عمره على الإيمان والطاعة، وأن من يموت على الإيمان فهو مؤمن على الحقيقة من اول زمان عمره وإن كان طول عمره على الكفر، لا أنه مؤمن أولاً ثم تغير إيمانه كفرًا أو أنه كافر ثم تغير كفره إيمانًا، وبهذا الاعتبار جوزوا الاستثناء في الإيمان بحمل مراده على الشك في إيمان الموافاة لا في الإيمان الناجز.

۞ الخلاف حول السعادة والشقاوة:

مسألة السعادة والشقاوة من المسائل المتعلقة بقضية أفعال العباد، والسعادة والشقاوة هما العلة الغائية لفعل الإنسان خيراً كان أو شرا ثمرة فعل الإنسان، وبهذا يتبين مدى ارتباط السعادة والشقاوة بقضية أفعال العباد، ولقد اختلفت كلمة الأشعرية والماتريدية في هذه المسألة، وأساس الاختلاف بينهما هو اختلافهم في تحديد مفهوم السعادة والشقاوة، فالأشاعرة نظروا إلى المآل والعاقبة والخواتيم، وبناء على ذلك فهما لا يتبدلان، أما الماتريدية فقد نظروا إلى الحال، ومن هنا قالوا بأنهما يتبدلان.

---

(١) سورة: الكهف، الآية (٢٣:٢٤).

(٢) ينظر: المسايرة لابن الهمام وشرحها لابن أبي شريف (صـ ٣٤٠).

قال الإمام الإزميري: واعلم أنهم اختلفوا في أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أم لا يتبدلان؟

فذهب جمهور الماتريدية إلى الأول، وذهب الأشعري وأصحابه على الثاني.

والاختلاف في هذه المسألة اختلاف حول الإجابة عن سؤال مهم، ألا وهو:

هل يسعد الشقي أم لا، وهل يشقى السعيد أم لا؟ حيث اختلف الماتريدية مع الأشاعرة في الإجابة عن هذا السؤال؟

وفيما يلي عرض لإجابة كلا من المدرستين عن هذا السؤال:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

فمفهوم السعادة عندهم هو الموت على الإيمان، وذلك باعتبار تعلق علم الله تعالى- أزلا بذلك، وكذلك الشقاوة عندهم هي الموت على الكفر، وبذلك يكون السعيد عندهم سعيدًا في الأزل والشقي شقيًا في الأزل، ولا يتبدل السعيد شقيا أو الشقي سعيدا.

وذكر ابنُ فُورَكٍ عن الأشعري والأشعريةِ أنَّ اللهَ تعالى لم يَزَلْ راضيًا عمَّن يعلَمُ أنَّه يموتُ على الإيمانِ، وساخِطًا على من يعلَمُ أنَّه يموتُ على الكُفرِ"[1].

قال الباقِلَّانيُّ: "الاعتبارُ في ذلك كُلِّه بالمآلِ لا بالحالِ، فمن رَضِي سُبحانَه عنه لم يَزَلْ راضيًا عنه، لا يسخَطُ عليه أبدًا، وإن كان في الحالِ عاصيًا، ومن سَخِط عليه فلا يزالُ ساخِطًاعليه ولا يرضى عنه أبدًا، وإن كان في الحالِ مُطيعًا. ومثالُ ذلك: أنَّه سُبحانَه و تعالى لم يَزَلْ راضيًا عن سَحَرةِ فِرعَونَ، وإن كانوا في حالِ طاعةِ فِرعَونَ على الكُفرِ والضَّلالِ، لكن لمَّا آمنوا في المآلِ بان بأنَّه تعالى لم يَزَلْ راضيًا عنهم، وكذلك الصِّدِّيقُ والفاروقُ رضي الله عنهما لم يَزَلْ راضيًا عنهما في حالِ عبادةِ الأصنامِ؛ لعِلمِه بمآلِ أمْرِهما، وما يصيرانِ إليه من التَّوحيدِ ونَصرِ الرَّسولِ والجهادِ في سبيلِ اللهِ تعالى، وكذلك لم يَزَلْ ساخِطًا على إبليسَ،

---

(١) يُنظر: نظم الفرائد لشيخ زاده (صـ ٤٧).

وبَلْعَم، وبَرصيصَ، في حالِ عبادتِهم؛ لعِلمِه بمآلِهم وما يصيرُ إليه حالُهم"[١].

يقول الإمام اللقاني:

فـوز السـعيد عنـده في الأزل — كـذا الشـقي ثـم لـم ينتقـل

فالسعادة والشقاوة مقدرتان في الأزل لا يتغيران ولا يتبدلان، لأن السعادة: هي الموت على الإيمان باعتبار تعلق علم الله أزلا بذلك، والشقاوة: هي الموت على الكفر بذلك الاعتبار، فالخاتمة تدل على السابقة، فإن ختم له بالإيمان دل على أنه في الأزل كان من السعداء وإن تقدمه كفر، وإن ختم له بالكفر دل على أنه في الأزل كان من الأشقياء وإن تقدمه إيمان كما يدل له حديث الصحيحين (إن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها)[٢] وخوف العامة من الخاتمة، وخوف الخاصة من السابقة، وهو أشد، وإن تلازما، هذا ما ذهب إليه الأشاعرة[٣]. وقد استدل الأشاعرة على مذهبهم بنصوص كثيرة منها:

منها: قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَ سَعِيدٌ﴾[٤]، وإنما أراد بالشقي من مات على كفره، والسعيد من مات على إيمانه، فحكمه بعد ذلك على الفئتين بما تقتضيه الموافاة، وإذا حكم الله بحكم امتنع كونه بخلافه، وإلا لزم أن يصير خبر الله كذب وعلمه جهلاً، وهو محال، فثبت أن السعادة والشقاوة لا تتبدلان.[٥]

وقوله تعالى في حق إبليس: ﴿وَكَانَ مِنَ الكافرين﴾[٦]، فهذه الآية دالة على أن إبليس

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني (صـ: ٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه رقم ٣٢٠٨

(٣) حاشية البيجورى على الجوهرة (صـ ١٧٣).

(٤) سورة: هود، الآية (١٠٥).

(٥) مفاتيح الغيب ٨/ ٤٧١).

(٦) سورة: البقرة الآية (٣٤).

لم يزل كافرا مع صحة إيمانه وكثرة طاعاته، فظهر بذلك أن المعتبر في الإيمان الموصل إلى السعادة هو إيمان الموافاة.(١)

فهذه النصوص دالة على أن مصير الإنسان من الأمور المقدرة أزلا، وما قدر أزلاً لا يتبدل ولا يتغير؛ لئلا ينقلب العلم الإلهي جهلاً، وأن العبرة في السعادة والشقاوة بالخاتمة.

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

ذهبت الماتريدية إلى أن السعادة هي الإيمان في الحال، وأن الشقاوة هي الكفر في الحال، وإذا مات المؤمن على الكفر والكافر على الإيمان فقد انقلب السعيد شقي والشقي سعيدا(٢)، فإن السعادة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل شقاوة بأفعال الأشقياء، والشقاوة المكتوبة في اللوح المحفوظ تتبدل سعادة بأفعال السعداء.(٣)

وقد جعل بعض الماتريدية جواز تبدل السعادة والشقاوة أساسًا للقول بامتناع الاستثناء في الإيمان.

يقول أبو اليسر البزدوى معبرًا عن هذا الاتجاه: " قال أهل السنة والجماعة أن الشقي يصير سعيدًا، والسعيد يصير شقي حتى أن إبليس حين كان رئيس الملائكة كان سعيدًا على الحقيقة، ثم لما أبلس صار شقيًا، ووحشي وأبو سفيان قبل إسلامهما كانا شقيين على الحقيقة، ثم صارا سعيدين حين أسلما، وهكذا كل كافر إذا أسلم يصير سعيدًا، وقد كان عدو الله حال كفره، ثم يصير حبيب الله بعد الإسلام، وكان حبيب الله حال الإسلام فيصير عدو الله حين كفر، ولهذا جاز لكل مؤمن أن يقول: أنا مؤمن حقًا(٤)

ينتج من هذا أن السعادة والشقاوة غير مقدرتان أزلاً، وإنما تتحددان بناءً على فعل العبد، وليس في هذا استحالة؛ إذ أن ما في اللوح المحفوظ قد يتغير ويتبدل.

---

(١) الفقه الأكبر (صـ١٤١).

(٢) تأويلات أهل السنة لماتريدي (١٦١صـ).

(٣) بحر الكلام لأبي المعين النسفي (صـ٨١).

(٤) أصول الدين للبزدوي (صـ١٧٧).

واستدل الماتريدية على مذهبهم بما يلي:

قوله تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾[(١)]، فقد أثبت الله تعالى غفران ما قد سلف قبل الإسلام، فلو كان الكافر قبل إسلامه سعيدًا لم يكن للغفران فائدة، بل يكون تحصيلاً للحاصل، وأيضًا لم يستقم قوله ﷺ: «**الإسلام يجب ما قبله**»[(٢)]، فلو كان الكافر قبل إسلامه سعيدًا لم يكن للجب لما قبل الإسلام فائدة أيضًا.

قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[(٣)]، أي يمحو المعاصي عند التوبة، ويثبت التوبة عند حصولها شرائطها، وهذا نص في جواز تبدل السعادة والشقاوة، وفي وقوع المحو والإثبات في اللوح المحفوظ.

وبعد فهذه الأدلة تدل على أن السعيد من عمل بعمل أهل السعادة، والشقي من عمل بعمل أهل الشقاوة في الحال، فالعبرة في العمل بالحال.

والحق أن هذا النزاع لفظي، لأنه:

- إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى التصديقي في القلب على اليقين.. فلا شك أنه حاصل في الحال، وأنه يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة، وكذا الكفر والشقاوة.

- وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة والعقاب في الآخرة أعني: الإيمان المنجي والكفر المهلِك فهو لا يتبدل ولا يتغير أصلًا وأنه في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال.

فمن جوز التبدل وقطع بحصوله.. أراد المعنى الأول، ومن لم يجوز التبدل وفوض إلى مشيئة الله تعالى.. أراد الثاني.

الخلاف حول إيمان المقلد:

من المسائل التي جرى فيها خلاف بين الأشاعرة والماتريدية إيمان المقلد والتقليد يعرف بأنه الأخذ بقول الغير من غير حجة، وقيل: قبول قول الغير وهو لا يعلم من أين

---

(١) سورة: الأنفال الآية (٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٤/ ١٨١١، رقم: ٤٥٤٢).

(٣)سورة: الرعد الآية (٣٩).

أخذه [١].

ومحل النزاع في هذه المسألة هو تحديد المقلد نفسه والمراد به هو من نشأ على شاهق جبل مثلاً ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض والليل والنهار، فأخبره واحد بما يفترض عليه اعتقاده وإيمانه فصدقه بما أخبره بمجرد إخباره من غير نظر واستدلال.

وليس المراد به عوام الناس الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقري والصحاري وتواتر عندهم حال النبي ﷺ، ولا من يتفكر في خلق السماوات والأرض والليل والنهار، فإنهم من أهل النظر والاستدلال، حتى قال أبو منصور الماتريدي: "أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى" غايته أن بعضهم يكتفون بالدليل الإجمالى وهو يخرج صاحبه عن التقليد إلى الاستدلال، وليسعليه الاستدلال على كل مسألة إلا عند الحاجة إلى التفصيل.

فهل إيمان المقلد صحيح أم لا؟ اختلف كل من الأشاعرة والماتريدية حول صحة إيمانه، وهذا ما سنوضحه فيما يأتي:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

جمهور الأشاعرة، وعلى رأسهم الإمام الأشعري لا يكتفون بالتقليد في العقائد الدينية، بل لا بد من الاعتقاد الجازم الناشئ عن دليل.

قال أبو الحسن الأشعري وأصحابه: إن إيمان المقلِد لا يصح، بل لابد له أن يعرف كل مسألة بدلالة عقله، وإن لم يعبر عنه بلسانه ويجادل بها خصمه.

ولايخفى أن هذا القول منهم مخالف لمذهبهم بأنه قول بلا دليل، بل مناف لأصلهم المشهور من نفيهم الحسن والقبح العقليين.

ويذكر البغدادي المذهب في إيمان المقلد فيقول: بأن المقلد لا يستحق اسم المؤمن إلا

---

(١) ينظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد للقاني (صـ١٩)، مروان حسين البجاوي، دار البصائر - القاهرة - مصر، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

إذا عرف الحق في حدوث العالم، وتوحيد صانعه، وفي صحة النبوة ببعض أدلته، وهذا هو اختيار الأشعري، وليس المقلد عنده مشركًا ولا كافرًا، وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمنا (١).

ويقول السنوسي: "واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بمحض التقليد، فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة، كالشيخ الأشعري، والأستاذ، والقاضي، وإمام الحرمين، وغيرهم من الأئمة أنه لا يصح الاكتفاء به في العقائد الدينية، وهو الحق الذي لا شك فيه" (٢).

ويذكر السنوسي آراء السابقين له في إيمان المقلد، ويرى أن جمهور أهل السنة ومحققيهم يقولون إن التقليد لا يكفي في العقائد، وهذا يعني كفر إيمان المقلد (٣).

ويستدل على هذا القول فيقول: "ويدل على مذهب الجمهور قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ (٤) فأمر - سبحانه - بالعلم لا بالاعتقاد... وقوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ (٥) والبصيرة معرفة الحق بدليله، فمن لم يكن على بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا للنبي ﷺ..." (٦).

ويذكر ما استدل إليه المجوزون لإيمان المقلد، وأنه ليس بصواب منهم، فيقول: "وأما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاء رسول الله ﷺ وأصحابه بإجراء أحكام الإسلام، ورفع القتال بمجرد النطق بكلمتي الإيمان، من غير بحث منهم على السرائر فلا دليل فيه؛ لأن ذلك إنما هو من باب إجراء الأحكام على المظان والظواهر، وليس كلامنا فيه، وإنما كلامنا فيما بين العبد وربه، وفيما ينجيه من الخلود مع سائر الكفرة في النار" (٧).

والحقيقة أن الخلاف في إيمان المقلد إنما هو بالنظر إلى أحكام الآخرة، وفيما عند الله

---

(١) ينظر: أصول الدين للبغدادي (صـ ٢٥٥).
(٢) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، السنوسي (صـ ١٢).
(٣) المرجع السابق.
(٤) سورة: هود الآية (١٤)
(٥) سورة: يوسف الآية (١٠٨)
(٦) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، السنوسي، (صـ ١٣).
(٧) المرجع السابق (صـ ١٤ وما بعدها)، وحواشي الحامديعليه (صـ ٣٩)].

- تعالى -، وأما بالنظر إلى أحكام الدنيا فالإيمان الكافي فيها هو الإقرار فقط[١]، والمجوزون لهم أدلة أخرى غير ما ذكره السنوسي.

ويقول اللقاني:

إذ كل من قلد في التوحيد ... إيمانه لم يخل من ترديد[٢]

وذكر في شرحه أقوال أهل العلم في إيمان المقلد، فمنهم من قال هو مؤمن، إلا أنه عاص بترك المعرفة التي ينتجها النظر الصحيح، ومنهم من فصّل فقال: هو مؤمن عاص إن كان فيه أهلية لفهم النظر الصحيح، وغير عاص إن لم يكن فيه أهلية ذلك، ومنهم من قال بعدم صحة إيمانه، ومنهم من جعل النظر والاستدلال شرط كمال فيه"[٣].

وبالتالي فجمهور الأشاعرة يقولون بعدم صحة إيمان المقلد، ويُصر السنوسي على تسميته كافرًا، ومنهم من جعله عاصيا إلا أنه ليس بكافر.

أماالغزالي فيرى أن إيمان المقلد صحيح، بل يسوي بينه وبين الإيمان البرهاني، ويرى أنه هو الأسلم؛ فلا نشوش على المؤمنين عقائدهم[٤].

۞ ثانيًا: رأي الماتريدية:

قال أكثر الماتريدية: إن إيمان المقلِد يصح، ولكنه عاصٍ بترك النظر سواء كان له قابلية للنظر أو لا؛ لأن الإيمان عبارة عن التصديق وقد وجد ذلك في المقلد من غير اقتران بما يوجب الكفر، لكنه لما ترك النظر الواجب كان عاصيًا، وإنما يكون عاصيًا بترك النظر إن كان له قابلية للنظر، وإلا فلا؛ لأنه معذور.

يقول البزدوي: "قال عامة أهل السنة والجماعة - أي الماتريدية - إن المقلد مؤمن حقيقة، وهو الذي اعتقد جميع أركان الإسلام، وأقر بها من غير دليل"[٥].

---

(١) هداية المريد لجوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني (صـ ٢١٣).

(٢) المرجع السابق (صـ ١٩٤).

(٣) هداية المريد الجوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني (صـ ١٩٨).

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالى (صـ ٨١).

(٥) أصول الدين، البردوي (صـ ١٥٢).

ويقول اللامشي: "قال أهل السنة - أي الماتريدية - إيمان هذا المقلد صحيح؛ لأنه أتى بحد الإيمان وحقيقته؛ إذ الإيمان هو التصديق في اللغة" (١)، وذكر الصابوني مثل هذا القول (٢).

ويقول أبو البركات النسفي: "إذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، كان إيمان المقلد صحيحًا؛ لوجود التصديق منه حقيقة، وإن كان عاصيًا بترك الاستدلال" (٣).

ويقول الكمال ابن الهمام: "واعلم أن الاستدلال ليس شرطًا لصحة الإيمان على المذهب المختار، حتى صححوا إيمان المقلد" (٤).

ويقول الملا على القاري: "إن إيمان المقلد الذي لا دليل معه صحيح" (٥).

وبالتالي يتضح أن الماتريدية يصححون إيمان المقلد؛ فالإيمان هو التصديق، وهذا التصديق تحقق في المقلد، فيصح إيمانه، فهو غير مطالب بالاستدلال.

ومما سبق يلاحظ أن جمهور الأشاعرة لا يرتضون إيمان المقلد، فمنهم من حكم بعدم صحته، ومنهم من جوزه، وعامة الماتريدية يحكمون بصحة إيمان المقلد مطلقا.

والحاصل أنه لا يجوز التقليد للناشئ في ديار الإسلام ثم في الأمور الدينية الأصلية، وأما في الأمور الشرعية فنحن مقلدون بمجتهد، اتخذنا قوله مذهبًا، وأما المجتهد نفسه فلا يقلد أحدًا إلا الصحابة المجتهدين.

والخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي، لأن الأشاعرة عندما منعوا صحة إيمان المقلد لم يكن مقصدهم أنه خرج من دائرة الإيمان، وإنما هو مؤمن، لكنه عاصٍ لتركه الاستدلال، وهذا هو ما قاله الماتريدية (٦).

---

(١) التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي (صـ ١٣٦).
(٢) البداية من الكفاية للصابوني (صـ ١٥٤).
(٣) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي (صـ ٣٨٥).
(٤) المسايرة لابن الهمام وشرحها لابن أبي شريف (صـ ٣٠٠).
(٥) منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، الملا على القاري (صـ ٤٠٣).
(٦) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٢٢١).

النبوات والسمعيات

۞ الخلاف حول إرسال الرسل:

الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب، والحكمة من إرساله مصلحة للناس وعاقبة حميدة لهم.

وحكم إرسال الرسل من المسائل التي حدث فيها خلاف بين العلماء، وقد اختلفت آراؤهم بين الوجوب والإمكان، فالمعتزلة قالوا بأنه يجب على الله تعالى إرسالهم، لما فيه من الصلاح للعباد، والفلاسفة قالوا بأنه لازم على الله تعالى إرسالهم؛ لكونه سببًا للخير العام المستحيل تركه، وفرقة تنكر النبوة مستدلين بأن البعثة يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالى لا غير، ولا سبيل إلى ذلك لجواز أن يكون الباعث له غيره من الجن مثلًا.

والماتريدية قالوا: أن إرسال الرسل واجب عليه تفضلًا بالنظر إلى حكمته، لا بالنظر إلى ذاته كما قالت المعتزلة.

وذهبت الأشاعرة إلى أنه ليس بواجب أصلًا بل ممكن يستوي طرفاه عنده.

وفيما يلي عرض هذه الآراء:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

إرسال الرسل عند الأشاعرة من الأمور الممكنة، فإرسالهم ليس بواجب؛ لأنه سبحانه لا يجب عليه شيء، وهذا ما قاله الشيخ الأشعري والأشاعرة من بعده.

يقول ابن فورك: "وكان يقول - أي الأشعري -: إن إرسال الرسل إلى الخلق غير واجب على الله في العقول، وكان له أن يرسل الرسل، وله أن لا يرسل، ولا يكون بترك الإرسال سفيهاً" (١).

وهذا ما قاله الأشاعرة بعد شيخهم الأشعري (٢).

---

(١) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك (صـ ١٨٠).

(٢) ينظر: الإرشاد للجويني (صـ ٣٠٢)، ونهاية الإقدام للشهرستاني (صـ ٤١٧)، شرح معالم أصول الدين لابن

يقول الغزالي: "بعثة الأنبياء جائز، وليس بمحال ولا واجب" (١).

ويقول الآمدي: "إن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان، وهما بالنظر إليه سيان" (٢).

ويقول السنوسي: "مذهب أهل الحق أن الرسالة ممكنة بفضل مولانا" (٣).

ويقول الحامدي (٤) في حاشيته على شرح السنوسي: "ممكنة - أي الرسالة - لأن إرسال الرسل وإن اشتمل على حكم ومصالح، لكن تلك الحكم غير باعثة له تعالى على ذلك، بل وجود الإرسال وعدمه بالنسبة إليه تعالى، فلا يجب عليه رعاية تلك الحكم حتى يكون الإرسال واجبًا عليه" (٥).

ويقول البيجوري في شرحه على قول صاحب الجوهرة:

"ومنه إرسال جميع الرسل فلا وجوب، بل بمحض الفضل"

قوله: ومنه إرسال جميع الرسل، أي: ومن الجائز العقلي في حقه تعالى إرساله لجميع الرسل، خلافا لمن أوجبه ولمن أحاله، بل إرساله بمحض الفضل وبإحسانه الخالص (٦).

ويتضح مما سبق: أن الأشاعرة أجمعوا على قول واحد، وهو أن إرسال الرسل من الممكنات في حقه - سبحانه -، فلا وجوب ولا إيجاب، وعمدتهم في هذا القول إنه - سبحانه - لا يجب عليه شيء، فإرساله للرسل محض فضل منه وتكرم على عباده.

=

التلمساني (صـ٥٤٨).

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالى (صـ٤٦٦).

(٢) غاية المرام، الآمدي (صـ٣١٨).

(٣) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد، السنوسي (صـ ٢٣٥).

(٤) إسماعيل بن موسى بن عثمان الحامدي، فاضل مصري، من المالكية، ولد في (الحامدية) من بلاد قنا بمصر سنة ١٢٢٦هـ وإليها نسبته، وتعلم وعلم بالأزهر، وكانت وفاته سنة ١٣١٦ هـ، له كتب، منها: (الرحلة الحامدية) في مناسك الحج، وحواش وتقارير، منها: (تقرير على حاشية الصبان على شرح الأشموني) في علم النحو، و (حواش على شرح السنوسية الكبرى). ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٣٢٨).

(٥) حواشي الحامدي على شرح الكبرى للسنوسي، إسماعيل الحامدي (صـ ٤٣٦).

(٦) حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، الشيخ البيجوري (صـ ١٩٨) بتصرف يسير.

ثانيًا: رأي الماتريدية:

الماتريدية في هذه المسألة لهم قولين:

● القول الأول: وهو القول بأن إرسال الرسل من مقتضيات الحكمة الإلهية، وعليه فهي واجبة بمقتضى هذه الحكمة، وهذا عند المتقدمين منهم [(١)].

يقول أبو المعين النسفي: "إرسال الرسل من مقتضيات حكمة الحكيم، ثم عند المحققين من متكلمي أصحابنا هو في حيز الواجبات، أعني: أنه من مقتضيات حكمة الحكيم" [(٢)].

واللامشي والصابوني ذكرا هذا القول ونسبوه إلى المحققين منهم [(٣)].

ويقول أبو البركات النسفي: "الحاصل أن إرسال الرسل في حيز الممكنات عند كثير من المتكلمين، وعند المحققين من متكلمي أصحابنا في حيز الواجبات، يعنون أنه من مقتضيات الحكمة" [(٤)].

وبالتالي فحكم إرسال الرسل عند أصحاب هذا القول واجب، اعتمادا على الحكمة الإلهية والتي تقتضي وجوب إرسالهم.

● **القول الثاني**: وهو القول بأن إرسال الرسل من الممكنات، كما قالت الأشاعرة، وهذا قول المتأخرين منهم، كما قال به البعض من المتقدمين، كالبزدوي [(٥)].

فالكمال بن الهمام يرى أن "إرسالهم - أي الأنبياء - لطف من الله ورحمة على عباده، ومحض فضل وجود" [(٦)].

وينتقد ابن الهمام ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، ويجعل من كلامهم هذا اقترابا

---

(١) البزدوي خالفهم في ذلك، فذهب إلى القول بأن إرسال الرسل جائز. ينظر: أصول الدين للبزدوي (صـ ٩٥).

(٢) تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي (٢/ ٦٨٧).

(٣) ينظر: التمهيد لقواعد التوحيد للامشي (صـ ٨٦)، والبداية من الكفاية للصابوني (صـ ٨٥).

(٤) الاعتماد في الاعتقاد أبو البركات النسفي (صـ ٢٤٠).

(٥) ينظر: أصول الدين للبزدوي (صـ ٩٥)، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي (صـ ٢٣٢).

(٦) المسايرة، ابن الهمام (صـ ١٩٣).

من المعتزلة [١].

ولكن يقول ابن قطلوبغا الحنفي [٢] ردًا على ابن الهمام فيقول: إن الماتريدية "لا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه، بل يريدون أنها متحققة الوجود، كما إذا علم الله بوجود المعدوم على معنى أنه عالم بأنه سيوجد..... وهذا غير ما يقول المعتزلة" [٣].

والبياضي في إشارات المرام يذكر أن كثيرًا منهم قالوا إن البعثة من مقتضيات حكمة الباري، ثم بعد ذلك يقول: "المختار أنها لطف من الله ورحمة، يحسن فعلها ولا يقبح تركها" [٤].

هذه آراء الماتريدية في حكم إرسال الرسل، ويلاحظ من القول الثاني تأثر المتأخرين منهم بالأشاعرة في قولهم إن البعثة ممكنة وهي محض تفضل ولطف من الله على عباده، لأن الله لا يجب عليه شيء.

۞ الخلاف حول عصمة الأنبياء:

العصمة: هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها[٥]، أو: هي حفظ الله للمكلف من الذنوب مع استحالة وقوعه [٦]، أو هي: "تهيئة العبد للموافقة مطلقًا، وذلك يرجع إلى خلق القدرة على كل طاعة أمرنا بها" [٧].

---

(١) المرجع السابق (صـ ١٩١).

(٢) قاسم بن قطلوبغا زين الدين، ولد سنة ٨٠٢هـ بالقاهرة، عالم بفقه الحنفية، مؤرخ وباحث، ومات سنة ٨٧٩هـ، قال السخاوي في وصفه: «إمام علامة، طلق اللسان قادر على المناظرة مغرم بالانتقاد ولو لمشايخه، من مؤلفاته تاج التراجم في علماء الأحناف، وحاشية على المسايرة. ينظر: بغية الوعاة للسيوطي ١/ ٢٣١). والأعلام للزركلي (٥/ ١٨٠).

(٣) ينظر: حاشية زين الدين الحنفي على المسايرة ص ١٩١ - ١٩٢، المطبعة الكبرى الأميرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ.

(٤) إشارات المرام البياضي ص ٣١٢).

(٥) التعريفات للجرجاني (صـ١٥٠).

(٦) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد صـ٢٢٢

(٧) شرح معالم أصول الدين، ابن التلمساني (صـ ٥٩٨).

فالأنبياء ثبتت لهم العصمة، ولكن كيف تكون هذه العصمة للأنبياء؟

ولكن اختلف علماء الكلام حول عصمة الأنبياء [١]، فهل عصمتهم تعني العصمة عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب؟ وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو كبائر أو صغائر، والكبائر والصغائر سهوا وعمدًا، وهل هذا كله قبل البعثة أو بعدها؟ وهذه المسألة كانت محل خلاف أيضًا بين الأشاعرة والماتريدية.

وهذا ما سأوضحه فيما يلي:

۞ أولاً: رأي الأشاعرة:

اختلف الأشاعرة فيما بينهم حول عصمة الأنبياء:

فذهب الأشعري إلى القول بأن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر عمدًا أو سهوا بعد البعثة، وأما ما ورد في شأنهم فكان قبل بعثتهم [٢].

والجمهور منهم ذهبوا إلى القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر عمدًا وسهوا، وعن الصغائر عمدًا بعد البعثة، فجوزوا وقوع الصغائر غير المنفرة، ولكن لا يصرون عليها، أما الصغائر المنفرة فهي لا تجوز في حقهم عمدًا أو سهوًا، وهذا كله بعد البعثة، أما قبلها فيجوز منهم وقوع الكبيرة والصغيرة [٣].

أما العصمة عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب، والعصمة عن الكفر، فقد أجمعوا على عصمتهم فيهما مطلقا، ولم يخالفهم في هذا إلا القاضي الباقلاني، فقد حكى السعد تجويزه وقوع الأنبياء فيما ينافي مقتضى المعجزة سهوًا [٤].

وخالف إمام الحرمين الجويني الجمهور في عصمتهم عن الصغائر عمدًا بعد البعثة،

---

(١) ينظر: أصول الدين للبغدادي (صـ ١٦٧)، وعصمة الأنبياء للرازي (صـ ٣٩)، وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٨٨)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٤٩)، وإشارات المرام للبياضي (صـ ٣١٩).

(٢) مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك (صـ ١٨٢).

(٣) ينظر: عصمة الأنبياء للرازي (صـ ٣٩)، وأبكار الأفكار للآمدي (٤/ ١٤٣)، وشرح معالم أصول الدين لابن التلمساني (صـ ٥٩٩)، وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٨٨).

(٤) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٥٠).

فذهب إلى تجويز الصغائر عمدًا[(١)].

وخالف الآمدي الجمهور في عصمتهم عن وقوع الكبيرة سهوًا بعد البعثة، فذهب إلى تجويز الكبيرة سهوًا بعد بعثتهم[(٢)].

وبعد تعدد آراء الأشاعرة في هذه المسألة يتضح أنهم: ذهبوا إلى القول بأن الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب وعن الكفر مطلقا، سواء كان قبل البعثة أم بعدها، وأما الكبائر والصغائر فتجوز في حقهم قبل البعثة، وأما بعدها فهم معصومون عن الكبائر مطلقًا عمدًا أو سهوا، وعن الصغائر عمدًا، فالصغائر تجوز في حقهم بعد البعثة، لكن الصغائر غير المنفرة، أما المنفرة فلا تجوز في حقهم لا عمدًا ولا سهوًا.

✪ ثانيًا: رأي الماتريدية:

أجمع الماتريدية في هذه المسألة على رأي واحد، يقول البزدوي: "إن الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر من الذنوب، والصغائر بطريق القصد، أما الزلات فغير معصومين عنها، وهي ما يقع من الذنوب عنهم خطأ أو نسيانًا"[(٣)].

ويقول الصابوني: "والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة المسلمين... والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي عند أهل السنة"[(٤)].

ويقول أبو البركات النسفي: "والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الوحي وبعده، وعن المعاصي بعد الوحي، وعندنا يجوز منهم الذنب قبل الوحي نادرًا؛ لأنه قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم فلا يشترط العصمة، بخلاف ما بعد الوحي"[(٥)].

ويقول البياضي: "عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقًا قبل البعثة وبعدها، وعن الكبائر بعد

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني (ص ٣٥٦)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٥١).

(٢) ينظر: أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ١٤٣)، وانتقد السنوسي الآمدي في تجويزه الكبيرة سهوا بعد البعثة، وذكره هذا القول إنه المختار. ينظر: شرح كبرى السنوسي (صـ ٢٥٢).

(٣) أصول الدين، البزدوي (صـ ١٧٢).

(٤) البداية من الكفاية، الصابوني (صـ ٩٦).

(٥) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي (صـ ٢٥٩ بتصرف).

البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا والمنفرة مطلقًا، وهذا مذهب أئمتنا"[(١)].

وبالتالي: فإن الماتريدية يقولون في عصمة الأنبياء بما يقوله جمهور الأشاعرة، فهم يثبتون عصمتهم عن الكفر مطلقًا، وعن الكبيرة بعد البعثة مطلقا، وعن تعمد الصغيرة، وعن الصغيرة المنفرة، وهذا ما يقوله الجمهور من الأشاعرة.

والحق في هذه المسألة لجمهور الأشاعرة والماتريدية بجواز وقوع الصغيرة غير المنفرة من الرسل بعد البعثة سهوا، فصدورها عنهم بعد البعثة للتأكيد على بشريتهم، وأنهم كغيرهم يقع منهم الخطأ، وأيضًا قد يكون الغرض منها: التشريع أو التنبيه على أمر من الأمور.

مسألة في الاجتهاد (التصويب والتخطئة):

اختلف العلماء في تصويب المجتهدين في الفروع والأصول، وهو ما عُرف في التراث الإسلامي بمسألة "التصويب". وتكلم فيها الجاحظ والعنبري والرازي والغزالي، وكبار المتكلمين والأصوليين والفلاسفة، وهي مسألةٌ أصولية كلامية. واختلف العلماء فيها على مذهبين:

فقال أصحاب المذهب الأول: "كل مجتهد في الظنيات مصيب". وانقسم أصحاب هذا المذهب إلى فريقين: قال الأول منهم: "ليس لله حكم بعينه في كل واقعة"، وهم غلاة المصوِّبة، أو الخُلّص من المصوِّبة.

وقال الثاني منهم: "إن لله حكما في كل واقعة"، وإلى هذا المذهب، أي مذهب التصويب، ذهب الإمام الأشعري (ت: ٣٢٤ هـ)، والباقلاني (ت: ٤٠٢ هـ)، وفريق من المعتزلة، وقد اعتبر الحجّةالغزالى (ت: ٥٠٥ هـ) أن التصويب -في الفروع- مسألة قطعية، فقال في المستصفى: "والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به ونُخطّئ المخالف فيه، أن كلّ مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معيّن لله تعالى". ويقول في موضع آخر:

---

(١) إشارات المرام، البياضي (صـ ٣١٩).

فذهب إلى تجويز الصغائر عمدًا [١].

وخالف الآمدي الجمهور في عصمتهم عن وقوع الكبيرة سهوًا بعد البعثة، فذهب إلى تجويز الكبيرة سهوًا بعد بعثتهم [٢].

وبعد تعدد آراء الأشاعرة في هذه المسألة يتضح أنهم: ذهبوا إلى القول بأن الأنبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب وعن الكفر مطلقا، سواء كان قبل البعثة أم بعدها، وأما الكبائر والصغائر فتجوز في حقهم قبل البعثة، وأما بعدها فهم معصومون عن الكبائر مطلقًا عمدًا أو سهوا، وعن الصغائر عمدًا، فالصغائر تجوز في حقهم بعد البعثة، لكن الصغائر غير المنفرة، أما المنفرة فلا تجوز في حقهم لا عمدًا ولا سهوًا.

ثانيًا: رأي الماتريدية:

أجمع الماتريدية في هذه المسألة على رأي واحد، يقول البزدوي: "إن الأنبياء والرسل معصومون من الكبائر من الذنوب، والصغائر بطريق القصد، أما الزلات فغير معصومين عنها، وهي ما يقع من الذنوب عنهم خطأ أو نسيانًا" [٣].

ويقول الصابوني: "والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الإرسال وبعده عند عامة المسلمين... والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي عند أهل السنة" [٤].

ويقول أبو البركات النسفي: "والعصمة عن الكفر ثابتة قبل الوحي وبعده، وعن المعاصي بعد الوحي، وعندنا يجوز منهم الذنب قبل الوحي نادرًا؛ لأنه قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم فلا يشترط العصمة، بخلاف ما بعد الوحي" [٥].

ويقول البياضي: "عصمة الأنبياء عن الكفر مطلقًا قبل البعثة وبعدها، وعن الكبائر بعد

---

(١) ينظر: الإرشاد للجويني (ص ٣٥٦)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٥١).

(٢) ينظر: أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ١٤٣)، وانتقد السنوسي الآمدي في تجويزه الكبيرة سهوا بعد البعثة، وذكره هذا القول إنه المختار. ينظر: شرح كبرى السنوسي (صـ ٢٥٢).

(٣) أصول الدين، البزدوي (صـ ١٧٢).

(٤) البداية من الكفاية، الصابوني (صـ ٩٦).

(٥) الاعتماد في الاعتقاد، أبو البركات النسفي (صـ ٢٥٩ بتصرف).

البعثة مطلقًا، والصغائر عمدًا والمنفرة مطلقًا، وهذا مذهب أئمتنا" (١).

وبالتالي: فإن الماتريدية يقولون في عصمة الأنبياء بما يقوله جمهور الأشاعرة، فهم يثبتون عصمتهم عن الكفر مطلقًا، وعن الكبيرة بعد البعثة مطلقا، وعن تعمد الصغيرة، وعن الصغيرة المنفرة، وهذا ما يقوله الجمهور من الأشاعرة.

والحق في هذه المسألة لجمهور الأشاعرة والماتريدية بجواز وقوع الصغيرة غير المنفرة من الرسل بعد البعثة سهوا، فصدورها عنهم بعد البعثة للتأكيد على بشريتهم، وأنهم كغيرهم يقع منهم الخطأ، وأيضًا قد يكون الغرض منها: التشريع أو التنبيه على أمر من الأمور.

مسألة في الاجتهاد (التصويب والتخطئة):

اختلف العلماء في تصويب المجتهدين في الفروع والأصول، وهو ما عُرف في التراث الإسلامي بمسألة "التصويب". وتكلم فيها الجاحظ والعنبري والرازي والغزالي، وكبار المتكلمين والأصوليين والفلاسفة، وهي مسألةٌ أصولية كلامية. واختلف العلماء فيها على مذهبين:

فقال أصحاب المذهب الأول: "كل مجتهد في الظنيات مصيب". وانقسم أصحاب هذا المذهب إلى فريقين: قال الأول منهم: "ليس لله حكم بعينه في كل واقعة"، وهم غلاة المصوّبة، أو الخُلّص من المصوّبة.

وقال الثاني منهم: "إن لله حكما في كل واقعة"، وإلى هذا المذهب، أي مذهب التصويب، ذهب الإمام الأشعري (ت: ٣٢٤ هـ)، والباقلاني (ت: ٤٠٢ هـ)، وفريق من المعتزلة، وقد اعتبر الحجّة الغزالى (ت: ٥٠٥ هـ) أن التصويب -في الفروع- مسألة قطعية، فقال في المستصفى: "والمختار عندنا، وهو الذي نقطع به ونُخطّئ المخالف فيه، أن كلّ مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معيّن لله تعالى". ويقول في موضع آخر:

---

(١) إشارات المرام، البياضي (صـ ٣١٩).

"والذي نختاره أن الإثم والخطأ متلازمان، فكلّ مخطئ آثم، وكل آثم مخطئ، ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ".

وقال أصحاب المذهب الثاني: إنّ لله في كل واقعة حكمًا، والمجتهد إما أن يصيبه أو يخطئه، فإن أخطأه فهو معذور مأجور، وهو مذهب الأئمة الأربعة لكن عند التأمل والنظر ندرك أنّ الخلاف أقرب إلى الخلاف اللفظيّ، فإنّهما يتفقان على أنّ المجتهد إذا أخطأ بعد النظر والاجتهاد، فهو معذور لا إثم عليه، ويرجع أصل الخلاف في مقالة التصويب إلى مسألتين أساسيتين:

المسألة الأولى: هل لله تعالى حكمٌ في الوقائع الشرعية التي لا نص فيها أم لا؟

ذهب المصوِّبة إلى أنه ليس لله حكم مُعَيَّن في الوقائع حتى يُطلَب بالاجتهاد، فالحكم يَتبع ظن (المجتهد)، وحكمُ الله على كل (مجتهد) هو ما غلب على ظنّه، فإذا غَلَب على ظنه أمرٌ فحكمُ اللهعليه هو اتباعُ غَلَبة ظنه وموجَبه، فالذي أدّاه اجتهاده إلى التحليل يَلزمه العملُ بموجب اجتهاده، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يتحتمعليه الجريانُ على مقتضى اجتهاده، ووجوبُ العمل بمقتضى الاجتهادين هو من أمر الله تعالى وإيجابه، وحينئذ كلُّ مجتهد مصيبٌ؛ لِمَا غَلَب على ظنه، ومصيبٌ للخروج عن العُهدة والإثم. وبعض المُصَوِّبة قالوا: إن لله حُكمًا معيّنًا، ولكن لم يُكَلَّف المجتهدُ إصابتَه؛ لعُسر ذلك، فيكون مصيبًا؛ بمجرد الاجتهاد القائم على شروطه، وإن لم يُصادف ذلك الحكمَ المعيَّنَ عند الله.

والمسألة الثانية: القطع والظن، والأصول والفروع، فقد قرروا على المجتهد وجوب العمل بغلبة الظن في مسائل الاجتهاد، كما قرروا أن المخطيء في القطعيات آثم، ولا إثم في الظنيات أصلاً، سواءٌ عند المصوِّبة أم المخطّئة. والفرق بين المسائل القطعية والظنية يرجع إلى الدليل، فما دلّ عليه دليل قاطعٌ لا يحتمل الخلافَ أو احتمله احتمالاً ضعيفًا ليس له من القوة ما يُعَوَّل عليه لأجله: فهو قطعي، وما دلّ عليه دليلٌ ظني يَحتمل النقيضَ احتمالاً قويًّا يُعذَر فيه مَن صارإليه عقلاً وعرفًا، فهو اجتهادي.

وفيما يلي عرض للآراء:

يقول الباقلاني: كل مجتهد في حكم الشرع مصيب في اجتهاده إذا وضع في موضعه، حق وصواب لا يجوز أن يكون خطأ. وقد قال عمر:" كل الناس أفقه من عمر "وقال:" لولا على لهلك عمر "والخطأ في الاجتهاد لا يوجب الهلاك. وكذلك ما ذكرت فيه المباهلة وإحباط العمل على ما نبينه من بعد في فصول القول في الاجتهاد. وإذا كان ذلك كذلك لم يجب حمل قول الصحابي على أنه لم يقله إلا عن تخصص العام."[1]

وقد فصل الإمام الجويني القول في المسألة وقسم المسائل إلى قطعية وظنية فيقول:

اعْلَم وفقك الله أن مَا يجْرِي فِيهِ كَلَام الْعلمَاء يَنْقَسِم إلى الْمسَائِل القطعية وإلى الْمسَائِل الاجتهادية الْعَارِية عَن أدلة الْقطع فَأَما الْمسَائِل القطعية فتنقسم إلى الْعَقْلِيَّة والسمعية، فأَما الْعَقْلِيَّة فَهِيَ الَّتِي تنتصب فِيهَا أدلة الْقطع على الِاسْتِقْلَال وتفضي إلى الْمطلب من غير افتقار إلى تَقْرِير الشَّرْع وَذَلِكَ مُعظم مسَائِل العقائد نَحْو إثبات حدوث الْعَالم واثبات الْمُحدث وَقدمه وَصِفَاته وتبيين تنزيهه عَمَّا يلْزم فِيهِ مضاهاة الْحَوَادِث واثبات الْقدر واثبات جَوَاز الرُّؤْيَة وابطال الْقَوْل بِخلق الْقرَان وَتَحْقِيق قدم الارادة إلى غير ذَلِك من الاصول.

وأما الشَّرْعِيَّة فكل مَسْأَلَة تنطوي على حكم من أحكام التَّكْلِيف مَدْلُول عليها بِدلَالَة قَاطِعَة من نَص اَوْ إجماع.

وعليه: ليس كَل مُجْتَهد مُصِيب في الأصول، بل الْمُصِيب فِيهَا وَاحِد وَمن عداهُ جَاهِل مخطىء وَهَذَا مَا صَارإليه كَافَّة الاصوليين إلا عبيد الله بن الْحسن الْعَنْبَري فَإِنَّهُ ذهب إلى أن كل مُجْتَهد مُصِيب فِي الأصول كَمَا ان كل مُجْتَهد مُصِيب فِي الْفُرُوع.

أما مسَائِل الْفُرُوع فَذْكر حَدهَا اولاً، وقال وأصح مَا يُقَال فِيهَا أن نقُول كل حكم فِي

---

(١) التقريب والإرشاد (الصغير) للقاضي الباقلاني، ت: د/ عبدالحميد بن على أبو زنيد، مؤسسة الرسالة١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، (٣/ ٢١١).

أفعال الْمُكَلّفين لم يقم عليه دلَالَة عقل وَلَا ورد فِي حكمه الْمُخْتَلف فِيهِ دلَالَة سمعية قَاطِعَة فَهُوَ من الْفُرُوع، وإذا اخْتلف فِيهِ الْعلمَاء فِي مباينة اجتهادهم فَمَا حكمهم فِي التصويب والتخطئة.

فأما نفاة الْقيَاس فقد قطعُوا بِأَن الْمُصِيب وَاحِد وعينوه وَزَعَمُوا أن من اخطأ الْحق الْمعِين فَهُوَ مأثوم مأزور وَلم يقل بِهَذَا الْمَذْهَب من القائسين إلا الأصم وَبشر المريسي فإنهما زعما أن الْمُصِيب وَاحِد وَالْمَطْلُوب وَاحِد وَمن تعداه مأثوم.[(١)]

وأما الفخر الرازي فقام بضبط المذاهب في هذه المسألة فيقول: وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم أن يقال المسألة الاجتهادية إما أن يكون لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين أو لا يكون فإن لم يكن لله تعالى فيها حكم فهذا قول من قال كل مجتهد

مصيب وهم جمهور المتكلمين منا كالأشعري والقاضي أبي بكر ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي على وأبي هاشم وأتباعهم ثم لا يخلو إما أن يقال إنه وإن لم يوجد في الواقعة حكم إلا إنه وجد ما لو حكم الله تعالى بحكم ما حكم إلا به وإما أن لا يقال بذلك أيضا، والأول هو القول بالأشبه وهو منسوب إلى كثير من المصوبين، والثاني قول الخلص من المصوبين، أما إن قلنا إن في الواقعة حكما معينا عند الله فذلك الحكم إما أن لا يكون عليه إمارة ولا دلالة أوعليه إمارة وليس عليه دلالة أوعليه دلالة. أما القول الأول وهو أنه حصل الحكم ولكن من غير أمارة ولا دلالة فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي أنه قال: "في كل واقعة ظاهر وإحاطة ونحن ما كلفنا بالإحاطة" وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثرعليه الطالب بالاتفاق فلمن عثرعليه أجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه أجر واحد وذلك الأجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الخيبة. وأما القول الثاني وهو أن عليه دليلا ظنيا فهنا أيضا قولان: أحدهما أن المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان المخطئ معذورا ومأجورا وهو قول كافة الفقهاء

---

(١) التلخيص في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني، ت: عبدالحميد بن على أبو زنيد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، (٣/ ٣٣٣)، والاجتهاد (من كتاب التلخيص لإمام الحرمين)، ت: عبدالحميد أبو زنيد، دار القلم، دار العلوم الثقافية، دمشق بيروت، ط١، ١٤٠٨، (ص٣٥: ٢٦).

وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة - رضي الله عنهما - وثانيهما أنه مأمور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شئ آخر فهناك يتعين التكليف ويصير مأمورا بأن يعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الإثم تحقيقا. وأما القول الثالث وهو أن عليه دليلا قاطعا فهؤلاء اتفقوا على أن المجتهد مأمور بطلبه لكنهم اختلفوا في موضعين أحدهما أن المخطئ هل يستحق الإثم والعقاب أم لا فذهب بشر المريسي من المعتزلة إلى أنه يستحق الإثم والباقون اتفقوا على أنه لا يستحق. الثاني أنه هل ينقض قضاء القاضي فيه قال الأصم ينقض وقال الباقون لا ينقض فهذا تفصيل المذاهب والذي نذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وأن عليه دليلا ظاهرا لا قاطعا وأن المخطئ فيه معذور وقضاء القاضي فيه لا ينقض.(١)

أما الآمدي فقد قسم الإصابة في الاجتهاد إلى ثلاث مسائل، الاجتهاد في العقليات، الاجتهاد في الأحكام الشرعية، والاجتهاد في الفقهيات الظنية، فيقول:

فأما الاجتهاد في العقليات فَلَيْسَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ فِي الْعَقْلِيَّاتِ مُصِيبًا، وَأَنَّ الْإِثْمَ غَيْرُ مَحْطُوطٍ عَنْ مُخَالِفِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ سَوَاءٌ نَظَرَ وَعَجَزَ عَنْ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ أَمْ لَمْ يَنْظُرْ.

وأما الأحكام الشرعية: اتَّفَقَ أَهْلُ الْحَقِّ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى أَنَّ الْإِثْمَ مَحْطُوطٌ عَنِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَذَهَبَ بِشْرٌ الْمَرِيسِيُّ، وَابْنُ علية، وَأَبُو بَكْرٍ الْأَصَمُّ وَنُفَاةُ الْقِيَاسِ كَالظَّاهِرِيَّةِ وَالإمامِيَّةِ إلى أَنَّهُ مَا مِنْ مَسْأَلَةٍ إِلَّا وَالْحَقُّ فِيهَا مُتَعَيِّنٌ وَعليهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ، فَمَنْ أَخْطَأَهُ فَهُوَ آثِمٌ غَيْرُ كَافِرٍ وَلَا فَاسِقٍ.

وَحُجَّةُ أَهْلِ الْحَقِّ فِي ذَلِكَ مَا نُقِلَ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا لَا يَدْخُلُهُ رِيبَةٌ وَلَا شَكٌّ، وَعُلِمَ عِلْمًا ضَرُورِيًّا مِنِ اخْتِلَافِ الصَّحَابَةِ فِيمَا بَيْنَهُمْ فِي الْمَسَائِلِ الْفِقْهِيَّةِ كَمَا بَيَّنَّاهُ فِيمَا تَقَدَّمَ مَعَ اسْتِمْرَارِهِمْ عَلَى الِاخْتِلَافِ إلى انْقِرَاضِ عَصْرِهِمْ، وَلَمْ يَصْدُرْ مِنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ نكيرٌ وَلَا تَأْثِيمٌ لِأَحَدٍ، لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِبْهَامِ وَلَا التَّعْيِينِ، مَعَ عِلْمِنَا بِأَنَّهُ لَوْ خَالَفَ أَحَدٌ فِي وُجُوبِ الْعِبَادَاتِ الْخَمْسِ وَتَحْرِيمِ الزِّنَا وَالْقَتْلِ لَبَادَرُوا إلى تَخْطِئَتِهِ وَتَأْثِيمِهِ، فَلَوْ كَانَتِ الْمَسَائِلُ الِاجْتِهَادِيَّةُ نَازِلَةً مَنْزِلَةَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ فِي كَوْنِهَا قَطْعِيَّةً وَمَأْثُومًا عَلَى الْمُخَالَفَةِ فِيهَا؛ لَبَالَغُوا فِي الْإِنْكَارِ

(١) المحصول للرازي، ت: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط٣ ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، (٦/ ٣٦).

وَالتَّأْثِيمِ حَسَبَ مُبَالَغَتِهِمْ فِي الإِنْكَارِ عَلَى مَنْ خَالَفَ فِي وُجُوبِ الْعِبَادَاتِ الْخَمْسِ وَفِي تَأْثِيمِهِ ؛ لِاسْتِحَالَةِ تَوَاطُئِهِمْ عَلَى الْخَطَأ، وَدَلَالَةِ النُّصُوصِ النَّازِلَةِ مَنْزِلَةَ التَّوَاتُرِ عَلَى عِصْمَتِهِمْ عَنْهُ.

وأما الْمَسْأَلَةُ الظَّنِّيَّةُ مِنَ الْفِقْهِيَّاتِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِيهَا نَصٌّ أَوْ لَا يَكُونَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا نَصٌّ فَقَدِ اخْتَلَفُوا فِيهَا

فقال قوم: كلُّ مُجْتَهِدٍ فِيهَا مُصِيبٌ، وَأَنَّ حُكْمَ اللهِ فِيهَا لَا يَكُونُ وَاحِدًا بَلْ هُوَ تَابِعٌ لِظَنِّ الْمُجْتَهِدِ، فَحُكْمُ اللهِ فِي حَقِّ كُلِّ مُجْتَهِدٍ مَا أَدَّى إليه اجْتِهَادُهُ وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ، وَهُوَ قَوْلُ الْقَاضِي أَبِي بَكْرٍ وَأَبِي الْهُذَيْلِ وَالْجُبَّائِيِّ وَابْنِهِ.

وَقَالَ آخَرُونَ: الْمُصِيبُ فِيهَا وَاحِدٌ وَمَنْ عَدَاهُ مُخْطِئٌ ؛ لِأَنَّ الْحُكْمَ فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ لَا يَكُونُ إِلَّا مُعَيَّنًا ؛ لِأَنَّ الطَّالِبَ يَسْتَدْعِي مَطْلُوبًا وَذَلِكَ الْمَطْلُوبُ هُوَ الْأَشْبَهُ عِنْدَ اللهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بِحَيْثُ لَوْ نَزَلَ نَصٌّ لَكَانَ عليه.

لَكِنَّ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ بِأَنَّهُ لَا دَلِيلَ عليه، وَإِنَّمَا هُوَ مِثْلُ دَفِينٍ يُظْفَرُ بِهِ حَالَةَ الِاجْتِهَادِ بِحُكْمِ الِاتِّفَاقِ، فَمَنْ ظَفِرَ بِهِ فَهُوَ مُصِيبٌ، وَمَنْ لَمْ يُصِبْهُ فَهُوَ مُخْطِئٌ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ فِي الْمَسْأَلَةِ نَصٌّ، فَإِنْ قَصَّرَ فِي طَلَبِهِ فَهُوَ مُخْطِئٌ آثِمٌ لِتَقْصِيرِهِ فِيمَا كُلِّفَ بِهِ مِنَ الطَّلَبِ، وَإِنْ لَمْ يُقَصِّرْ فِيهِ وَأَفْرَغَ الْوُسْعَ فِي طَلَبِهِ لَكِنْ تَعَذَّرَ عليه الْوُصُولُ إليه إِمَّا لِبُعْدِ الْمَسَافَةِ أَوْ لِإِخْفَاءِ الرَّاوِي لَهُ وَعَدَمِ تَبْلِيغِهِ، فَلَا إِثْمَ لِعَدَمِ تَقْصِيرِهِ، وَهَلْ هُوَ مُخْطِئٌ أَوْ مُصِيبٌ، وَالْمُخْتَارُ إِنَّمَا هُوَ امْتِنَاعُ التَّصْوِيبِ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ(١).

وأما الغزالي فبعد عرض الآراء، ذهب إلى القول بعدم تخطئة المجتهد، وكل مجتهد مصيب مادام ليس لله حكما معينا، فيقول: "وَالْمُخْتَارُ عِنْدَنَا وَهُوَ الَّذِي نَقْطَعُ بِهِ وَنُخَطِّئُ الْمُخَالِفَ فِيهِ أَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الظَّنِّيَّاتِ مُصِيبٌ وَأَنَّهَا لَيْسَ فِيهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ لِلَّهِ تعالى"(٢).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ت: عبد الرازق عفيفي، المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ (٤/ ١٨٤،١٨٢، ١٧٨).

(٢) المستصفى للغزالى، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، (ص٣٥٢).

وقد قال الإمام البزدوي بإصابة المجتهد وأن الحق واحد، حيث يقول: وَأَمَّا حُكْمُهُ فَالْإِصَابَةُ بِغَالِبِ الرَّأْيِ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْمُجْتَهِدَ يُخْطِئُ وَيُصِيبُ، وَقَالَ الْمُعْتَزِلَةُ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ، فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَقَّ فِي مَوْضِعِ الْخِلَافِ وَاحِدٌ أَوْ مُتَعَدِّدٌ فَعِنْدَنَا الْحَقُّ وَاحِدٌ، وقالت المعتزلة الْحُقُوقُ مُتَعَدِّدَةٌ وَكُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ فِيمَا أَدَّى إليه اجْتِهَادُهُ، ثُمَّ اخْتَلَفَ مَنْ قَالَ بِالْحُقُوقِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ بِاسْتِوَائِهَا فِي الْمَنْزِلَةِ، وقال عامتهم: بَلْ وَاحِدٌ مِنَ الْجُمْلَةِ أَحَقُّ، وَاخْتَلَفَ أَهْلُ الْمَقَالَةِ الصَّحِيحَةِ، فقال بعضهم: إِنَّ الْمُجْتَهِدَ إِذَا أَخْطَأَ كَانَ مُخْطِئًا ابْتِدَاءً وَانْتِهَاءً، وقال بعضهم: هُوَ مُصِيبٌ فِي ابْتِدَاءِ اجْتِهَادِهِ لَكِنَّهُ مُخْطِئٌ انْتِهَاءً فِيمَا طَلَبَهُ، وَهَذَا الْقَوْلُ الْآخَرُ هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا، وَقَدْ رُوِيَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ أنه قال: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ وَالْحَقُّ عِنْدَ اللهِ تعالى وَاحِدٌ[1].

وذهب الشيرازي أيضًا إلى القول بأن الحق واحد وعدم تخطئة المجتهد فيقول: والمختار أن الحق واحد وما سواه باطل وأن الإثم مرفوع عن المخطئ والدليل على ذلك قوله ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد**» ولأنه لو كان الجميع حقا وصوابا لم يكن للنظر والبحث معنى، وأما الدليل على وضع المأثم عن المخطئ فما ذكرناه من الخبر ولأن الصحابة رضي الله عنهم أجمعت على تسويغ الحكم بكل واحد من الأقاويل المختلف فيها وإقرار المخالفين على ما ذهبوا إليه من الأقاويل فدل على أنه لا مأثم على واحد منهم[2].

وعليه: فقد كان لهذه التفرقة أثرٌ في ضبط الخلاف؛ بحيث تَمَّ نفي الاختلاف في أصول الدين القطعية وتأثيم المخطئ فيها، على حين تم ضبط الخلاف الفقهي في مسائل الفروع مما يدخل في مسائل الاجتهاد؛ بحيث أمكن الاعتراف بشرعية مختلف الاجتهادات الفقهية وفق قواعد ومحاججات كلامية وأصولية، وذلك من دون اللجوء إلى فرض اجتهاد مجتهدٍ

---

(١) ينظر: كنز الوصول إلى معرفة الأصول للبزدوي، ت: ابن قطلوبغا الحنفي دار السراج المدينة المنورة، ط٢، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، (ص٦١٥)، وينظر أيضًا: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، للعلاء البخاري(ت٧٣٠هـ)، شركة الصحافة العثمانية استانبول١٣٠٨هـ/ ١٨٩٠م، (٤/ ١٨، ١٧).

(٢) اللمع في أصول الفقه للشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، (ص١٣١).

واحدٍ وإلزام الآخرين به؛ لأنهم قرروا أن كل مجتهد ملزَمٌ بما أداه إليه اجتهاده، وهو الصواب في حقه، ولم يكن معنى تلك المقولة أن يقول كل مجتهد ما بدا له وأن أحكام الدين نابعةٌ من عقل المجتهد وذاته كما أوهم بعض المعاصرين.

المسائل إجمالاً (المتن المسمى: بزبدة علم الكلام):

المقدمة

أما المقدمة ففيما يجب تقديمه كحده وموضوعه وغايته وكمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما.

❁ علم الكلام: حده وموضوعه وفائدته.

✻ **الكلام**: علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها.

✻ **وموضوعه**: هو المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية أو وسيلة لها.

•وقيل: ذات الله تعالى، ورد بوقوع البحث في الكلام عن أحوال الجواهر والأعراض لا من حيث استناده إليه تعالى، وبلزوم كونه بديهياً أو مبيناً في علم آخر، وكلاهما باطلان.

•وقيل: هو الموجود من حيث هو، ورد بأنه قد يبحث فيه عن أحوال المعدوم والحال وعن أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج.

✻ **وفائدته**: الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم.

❁ تعريف العقائد والعلم والنظر:

✻ **العقائد**: ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل.

✻**العلم**: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به.

•وقيل: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض، وقيل: بين المعان فيخرج منه إدراك الحواس وقيد بعضهم المعان بالكلية لإخراج إدراك الجزئية تخصيصاً للعلم بالكلي والمعرفة بالجزئي، ونقض

•بالعلوم العادية لاحتمالها النقيض

•وأجيب بأن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض نقيضها لم يلزم منه محال لذاته لاحتمال متعلق التمييز له، والمراد هو الثاني.

•وقيل: حصول صورة الشيء في العقل.

النظر: ملاحظة المعلوم لتحصيل المجهول.

•وقيل: مجموع الحركتين.

✷ وهو ينقسم إلى: صحيح وفاسد باعتبار مادته وصورته.

والصحيح يفيد العلم بطريق العادة بلا حاجة إلى معلم بشرط العقل وعدم ضده وكونه واقعاً فيما يوصل إلى المطلوب من جهة دلالته على المدلول.

❁ في التصور والتصديق:

العلم إن كان حكماً فتصديق وإلا فتصور

والبعض من كل منهما نظري والآخر ضروري، وإلا فإما أن يكون الكل نظرياً فيلزم الدور أو التسلسل

فالتصور الضروري: ما لا يطلب بتصور آخر، والنظري بخلافه

والتصديق الضروري: ما لا يطلب بدليل، والبديهي يرادفه، والنظري بخلافه، والكسبي يرادفه وللنظري من كل منهما طريق يوصلإليه

❁ في المعرِّف: الحد والرسم.

فالموصل إلى التصور يسمى معرفاً، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري فإن كان المطلوب به تصور الحقيقة الكلية للموجود الخارجي يسمى حقيقياً، وإن كان تصور مفهوم كلي يسمي اسميًا، وهو بعد العلم بالوجود ينقلب حقيقيًا.

وكل منهما ينقسم إلى حد ورسم

والكل لا يطلب بالبرهان لا للمحدود لاستلزامه تحصيل الحاصل والدور، ولا لنفسه أيضاً للدور

بخلاف التصديق لأن الدليل فيه ليس على تصور النسبة بل على حصول ثبوتها أو نفيها

فلا دور.

ولذا قالوا: الحد لا يمنع ولكن يعارض بمثله، وينقض لخلل في الصورة أو في المادة بخلاف اللفظي.

❁ في الدليل والبرهان:

والموصل إلى التصديق يسمى دليلاً، وهو إما عقلي محض أو نقلي محض وهو محال أو مركب منهما فالأول عند الأصوليين: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وقيل: إلى العلم بمطلوب خبري، وعند المنطقيين: قولان فصاعداً يكون عنه قول آخر، وقيل: قولان فصاعداً استلزم لذاته قولاً آخر.

وعلى القولين لا بد فيه من مستلزم للمحمول ثابت للموضوع ومن مقدمتين أيضاً تنبئ إحداهما عن الاستلزام والأخرى عن الثبوت، فإن كانتا قطعيتين فبرهان، وإلا فأمارة

والعمدة هو البرهان لإفادته اليقين، وكذا التمثيل، ولا بد أن ينتهي مقدماته إلى الضرورية قطعاً للدور أو التسلسل، وهي ثمانية: الأوليات وقضايا قياساتها معها، والمشاهدات، والوجدانيات، والحدسيات،

والمجربات، والمتواترات، والوهميات في المحسوسات.

والظنية أربع: مسلمات، ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير، ومقبولات يوجد ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب، ومقرونة بالقرائن.

❁ أقسام القياس.

ومن صورة أيضاً وهي: استثنائي واقتراني.

والأول متصل ومنفصل، وشرط الأول أن يكون الاستثناء بعين المقدم أو بنقيض التالي، وشرط الثاني التنافي بين جزئيه، فإن كان التنافي إثباتاً ونفياً معاً فحقيقي، وإن كان إثباتاً فقط فمانعة الجمع، وإن كان نفيًا فقط فمانعة خلو.

والثاني إن كان الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى موضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول، أو محمولاً فيهما فهو الشكل الثاني، أو موضوعاً فيهما فهو الشكل الثالث، أو عكس الأول فهو الشكل الرابع.

والأول أبينها لانحصار علة الإنتاج فيه، وشرط إنتاجه أمران:

- أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها ليتحد الأوسط فيحصل أمر مكرر جامع.
- وأن تكون كبراه كلية ليعلم اندراج الأصغر تحت الأوسط.

فباعتبار الشرط الأول سقط ثمانية أضرب وباعتبار الثاني الأربع الأخرى وتبقى الأربع المنتجة للمطالب الأربع.

وشرط الثاني أمران أيضاً

اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب، وكلية كبراه.

وباعتبار الشرطين سقط اثنا عشر ضرباً ويبقى الأربعة ولا تنتج إلا سالبة.

وشرط الثالث أمران أيضاً

- أحدهما أن تكون صغراه موجبة أو في حكمها
- وثانيهما أن تكون إحدى مقدمتيه كلية.

فباعتبار الشرطين سقطت عشرة أضرب وبقيت ستة أضرب ولا ينتج إلا جزئية.

والضروب المنتجة للرابع خمس عند القدماء، وطريق رده إلى الأول: إما بعكس المقدمتين أو بعكس الترتيب.

وطريق رد الاستثنائي بجعل الملزوم وسطاً وثبوته لموضوعه صغرى واستلزامه لمحمول المطلوب كبرى إن استثنى عين المقدم، وإن استثنى نقيض التالى بجعل الاستثنائي صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالى كبري.

۞ الخبر الصادق: المتواتر، وخبر الله وخبر الرسول

الثالث هو الخبر الصادق، وهو على نوعين:

- **المتواتر**: وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب، وهو يوجب العلم اليقيني الضروري، وقيل: العلم اليقيني الاستدلالى كالعلم بوجود مكة والمدينة ومحمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وإسكندر، والأول أصح
- **والثاني**: خبر الله تعالى وخبر الرسول المؤيد بالمعجزات، وهو إما متواتر أو مشهور

• الإدراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية زائدة على ذاته.

ولله تعالى يد ووجه ونفس وعين وجنب وقدم وأصبع ويمين وكف واستواء ونور وغضب ورضا بلا كيف.

۞ أسماء الله تعالى.

له تعالى أسماء، والتسمية بها توقيفية، والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون في المشهور.

الاسم غير التسمية والمسمى، وأما ما اشتهر عن الأشعري أنه قد يكون عين المسمى نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير، وعن الماتريدي أنه عين المسمى مطلقًا، فالمراد به هو المدلول لا اللفظ.

۞ فصل في رؤية الله تعالى.

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة جائزة عقلاً واجبة نقلاً لما ورد من الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمن ربه في الآخرة، وأما في الدنيا حالة اليقظة فلا، واختلف في المنام، وفي جواز العلم بحقيقته تعالى، وفي وقوعه أيضًا.

۞ فصل في أفعال العباد

الأحوال ثابتة، وللعباد أفعال اختيارية، والله تعالى خالقها، والعبد كاسبها، والكل بعلمه تعالى وخلقه وقضائه وقدره وإرادته، وكتبه في اللوح المحفوظ.

والإيمان والطاعة بأمره ورضائه ومحبته، والكفر والمعاصي ليس بأمره ورضائه ومحبته.

۞ في أفعال الله تعالى.

ولا يجب عليه تعالى شيء من اللطف والأصلح والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية والعوض على الآلام، إن أثاب فبفضله وبمقتضي وعده، وإن عاقب فبعدله وبمقتضي وعيده.

ولا قبح في فعله، ولا نسب فيه وفي حكمه إلى جور وظلم، يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأفعاله ليست معللة بالأغراض، ولكن راع الحكمة والمصالح في جميع أفعاله

وأحكامه تفضلاً لا وجوباً.

يضل من يشاء ويصرفه عن الإيمان، ويهدي من يشاء؛ لأنه خلق الخلق عارياً عن الإيمان والكفر ثم أمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فكفر من كفر باختياره آمن من آمن باختياره وخلقه تعالى.

۞ العقل، والحسن والقبح.

ولا حاكم سواه، فليس للعقل حكم أصلاً خلافاً للمعتزلة، ولا مهدر بالكلية خلافاً للأشعري، بل هو آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء وقبحها، ويثبت به الأهلية، إلا أنه عاجز بنفسه لا يقع به الكفاية عن وجوب الاستدلال، فلا بد معه من معاونة الله تعالى وتوفيقه بمدة التجربة والإمهال لدرك العواقب.

فالحسن عند الأشعري ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وعندنا وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله والقبيح ما يذم على فعله، إلا أن المعتزلة قالوا الحاكم بهما مطلقاً هو العقل، ونحن نقول هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفتهما.

والأفعال التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح، وما لا حظ له فيه ولم يعلم له حكم شرعي فحكمه الإباحة عند أكثر أصحابنا والحرمة عند البغداديين، والتوقف عند الأشعري.

۞ لا توليد مطلقا.

ولا توليد مطلقاً، فما يوجد من حركة الأوراق عقيب حركة الرياح والعلم عقيب النظر والألم عقيب الضرب والموت عقيب القتل كلها مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد أصلا، والمقتول ميت بأجله والأجل واحد، والحلال رزق والحرام رزق وكل أحد يستوفى رزق نفسه حلالاً أو حراماً ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد، ولا أن يخلص نفسه بالحذر عن القدر، والمسعر هو الله تعالى إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعديًا فاحشًا.

۞ فصل في التكليف بما لا يطاق:

لا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه، والتكليف بإيمان نحو أبي لهب ليس تكليفاً بما

• الإدراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية زائدة على ذاته.

ولله تعالى يد ووجه ونفس وعين وجنب وقدم وأصبع ويمين وكف واستواء ونور وغضب ورضا بلا كيف.

❁ أسماء الله تعالى.

له تعالى أسماء، والتسمية بها توقيفية، والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون في المشهور.

الاسم غير التسمية والمسمى، وأما ما اشتهر عن الأشعري أنه قد يكون عين المسمى نحو الله وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير، وعن الماتريدي أنه عين المسمى مطلقًا، فالمراد به هو المدلول لا اللفظ.

❁ فصل في رؤية الله تعالى.

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة جائزة عقلاً واجبة نقلاً لما ورد من الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمن ربه في الآخرة، وأما في الدنيا حالة اليقظة فلا، واختلف في المنام، وفي جواز العلم بحقيقته تعالى، وفي وقوعه أيضًا.

❁ فصل في أفعال العباد

الأحوال ثابتة، وللعباد أفعال اختيارية، والله تعالى خالقها، والعبد كاسبها، والكل بعلمه تعالى وخلقه وقضائه وقدره وإرادته، وكتبه في اللوح المحفوظ.

والإيمان والطاعة بأمره ورضائه ومحبته، والكفر والمعاصي ليس بأمره ورضائه ومحبته.

❁ في أفعال الله تعالى.

ولا يجب عليه تعالى شيء من اللطف والأصلح والثواب على الطاعة والعقاب على المعصية والعوض على الآلام، إن أثاب فبفضله وبمقتضي وعده، وإن عاقب فبعدله وبمقتضي وعيده.

ولا قبح في فعله، ولا نسب فيه وفي حكمه إلى جور وظلم، يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأفعاله ليست معللة بالأغراض، ولكن راع الحكمة والمصالح في جميع أفعاله

وأحكامه تفضلاً لا وجوباً.

يضل من يشاء ويصرفه عن الإيمان، ويهدي من يشاء؛ لأنه خلق الخلق عارياً عن الإيمان والكفر ثم أمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فكفر من كفر باختياره آمن من آمن باختياره وخلقه تعالى.

۞ العقل، والحسن والقبح.

ولا حاكم سواه، فليس للعقل حكم أصلاً خلافاً للمعتزلة، ولا مهدر بالكلية خلافاً للأشعري، بل هو آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء وقبحها، ويثبت به الأهلية، إلا أنه عاجز بنفسه لا يقع به الكفاية عن وجوب الاستدلال، فلا بد معه من معاونة الله تعالى وتوفيقه بمدة التجربة والإمهال لدرك العواقب.

فالحسن عند الأشعري ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، وعندنا وعند المعتزلة الحسن ما يمدح على فعله والقبيح ما يذم على فعله، إلا أن المعتزلة قالوا الحاكم بهما مطلقاً هو العقل، ونحن نقول هو الله تعالى، والعقل آلة لمعرفتهما.

والأفعال التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح، وما لا حظ له فيه ولم يعلم له حكم شرعي فحكمه الإباحة عند أكثر أصحابنا والحرمة عند البغداديين، والتوقف عند الأشعري.

۞ لا توليد مطلقا.

ولا توليد مطلقاً، فما يوجد من حركة الأوراق عقيب حركة الرياح والعلم عقيب النظر والألم عقيب الضرب والموت عقيب القتل كلها مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد أصلا، والمقتول ميت بأجله والأجل واحد، والحلال رزق والحرام رزق وكل أحد يستوفى رزق نفسه حلالاً أو حراماً ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد، ولا أن يخلص نفسه بالحذر عن القدر، والمسعر هو الله تعالى إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعديًا فاحشًا.

۞ فصل في التكليف بما لا يطاق:

لا يكلف الله العبد بما ليس في وسعه، والتكليف بإيمان نحو أبي لهب ليس تكليفاً بما

لا يطاق، وصحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب، وهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده، بخلاف القدرة الحقيقية فإنها مع الفعل لا قبله، وهي صالحة للضدين.

❁ فصل في إرسال الرسل:

في إرسال الرسل حكمة، وقد أرسل الله رسلاً من البشر مبشرين منذرين مبينين للناس ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا، وأيدهم بالمعجزات، أولهم آدم عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وآخرهم محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ المبعوث نبياً على رأس أربعين سنة، ولا حصر لعددهم فيما بينهما كلهم كانوا مبلغين عن الله تعالى آمنين صادقين معصومين.

❁ الملائكة:

ولله تعالى ملائكة ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة.

❁ الأفضلية بين الملائكة والبشر:

ونبينا أفضل من الكل، ورسل البشر أفضل من الملائكة كلهم، ورسل الملائكة أفضل من عوام البشر، وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة، وقال جمهور الأشاعرة: إن الأنبياء كلهم أفضل من الملائكة، وقال بعضهم: إن الملائكة مطلقًا أفضل من عوام البشر، ورسلهم أفضل من الأنبياء.

❁ الكتب السماوية.

ولم يكن نبينا محمد عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ متعبداً بشرع من قبله مطلقاً خلافاً للأشاعرة.

ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه وبين فيها ما يحتاج إليه الناس في الدين والدنيا، وأنزل على نبينا عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الفرقان معجزة له، والمعراج يقظة بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى حق.

❁ فصل في القبر وعذابه ونعيمه وسؤاله

عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه

الله تعالى ويريد حق، وسؤال منكر ونكير في القبر ثابت بالسمع.

❁ فصل في المعاد وأحواله

المعاد حق بحشر الأجساد وتعاد فيها الأرواح وأعراضها وأزمنتها، والحساب حق، والسؤال حق، وكتب أعمالهم حق، والميزان حق توزن به الكتب أو الأعمال بعد التجسيم، والصراط والعرش والكرسي واللوح والقلم وهول المحشر حق، وانكشاف حقائق الأشياء فيه والاطلاع عليها حق، والحوض حق، والجنة والنار حق مخلوقتان الآن باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلها.

❁ في الكبائر والشفاعة

والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن عن الإيمان ولا تدخله في الكفر وهو مؤمن، والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر إذا لم يكن عن استحلال واستهانة، ويجوز العقاب على الصغيرة، ويجب على الكبيرة، ولا يجوز سؤال المغفرة للكل عن الكل، والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار في حق أهل الكبائر من المؤمنين، وهم لا يخلدون في النار.

❁ فصل في الإيمان والإسلام والتكفير

الإيمان تصديق محمد عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى والإقرار به، والأعمال غير داخلة فيه ولا يزيد ولا ينقص ولا ينفع حال اليأس وعند طلوع الشمس من مغربها، وفي قبول التوبة حال اليأس خلاف، وكذا في دعاء الكافر.

ويصح من المقلد، ولا ينبغي الاستثناء فيه ١٣ بل يقول أنا مؤمن حقاً.

والسعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد، والتغير والتبدل إنما يلزم على السعادة والشقاوة.

الإيمان والإسلام واحد، ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب إلا بما يعلم منه نفي الصانع القادر

المختار العليم، أو بما يعلم منه شرك أو إنكار النبوة، أو ما علم مجيء محمد

عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ به ضرورة، أو مجمع عليه قطعًا، أو بصدور شيء مما جعله الشارع أمارة التكذيب.

ونصلي خلف كل بر وفاجر، ونصلي عليهما إذا ماتا على الإيمان.

ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر.

❁ فصل في الأولياء والصحابة

كرامات الأولياء حق، ولا يصل الولي إلى حد النبوة ولا إلى حد يسقط عنه التكليف بالأوامر والنواهي، وأفضلهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه ثم على المرتضي رضي الله عنه.

وخلافتهم على هذا الترتيب أيضاً، ومدة الخلافة بعد النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ثلاثون سنة، ثم
يصير ملكاً وإمارة.

ويكف عن ذكر الصحابة كلهم إلا بخير، ونشهد بالجنة لأعيان العشرة الذين بشرهم النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.

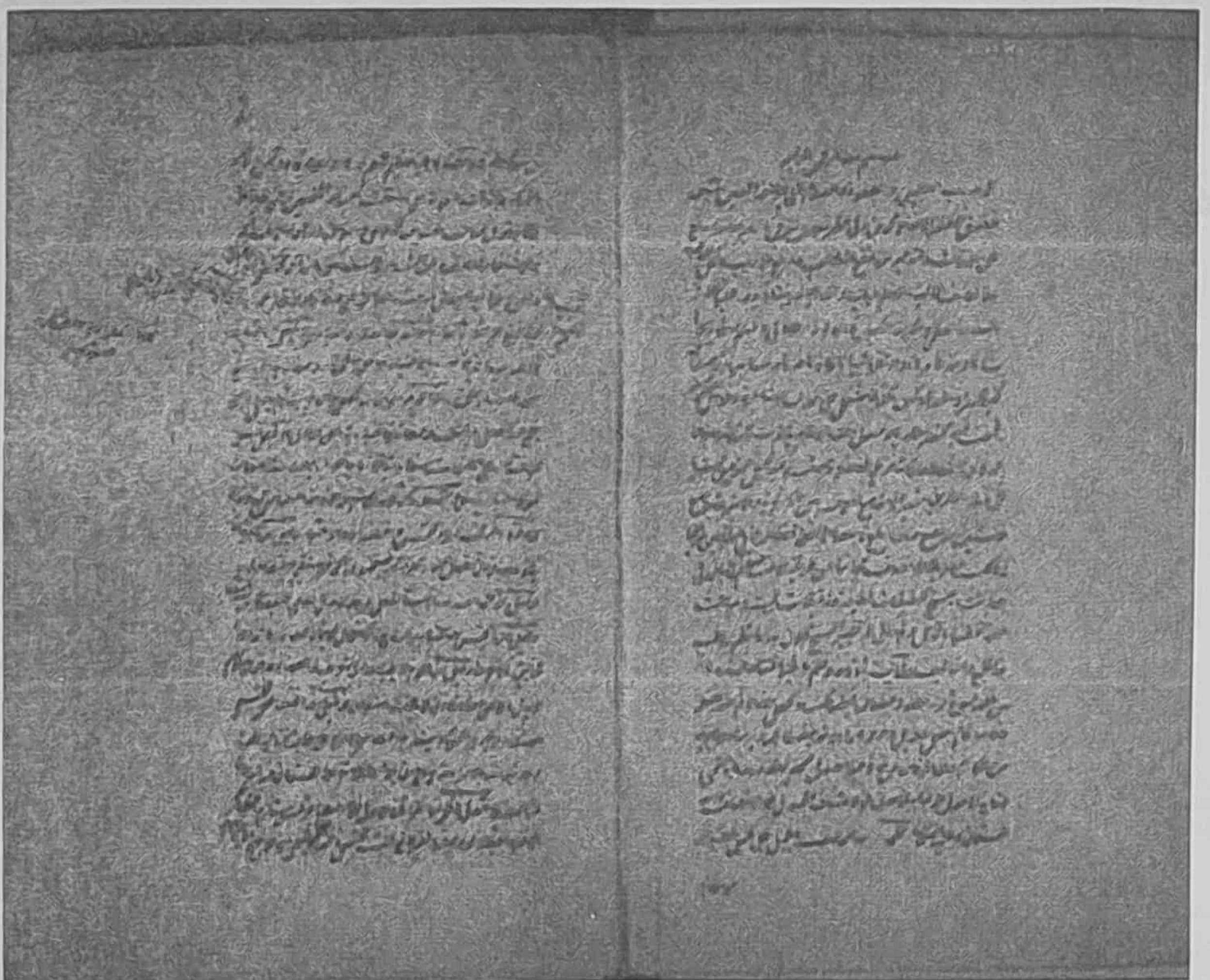
❁ في الاجتهاد والتمذهب:

والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ، ويجب على من ليس له أهلية الاجتهاد أن يلتزم مذهباً معيناً، واختلفوا في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر.

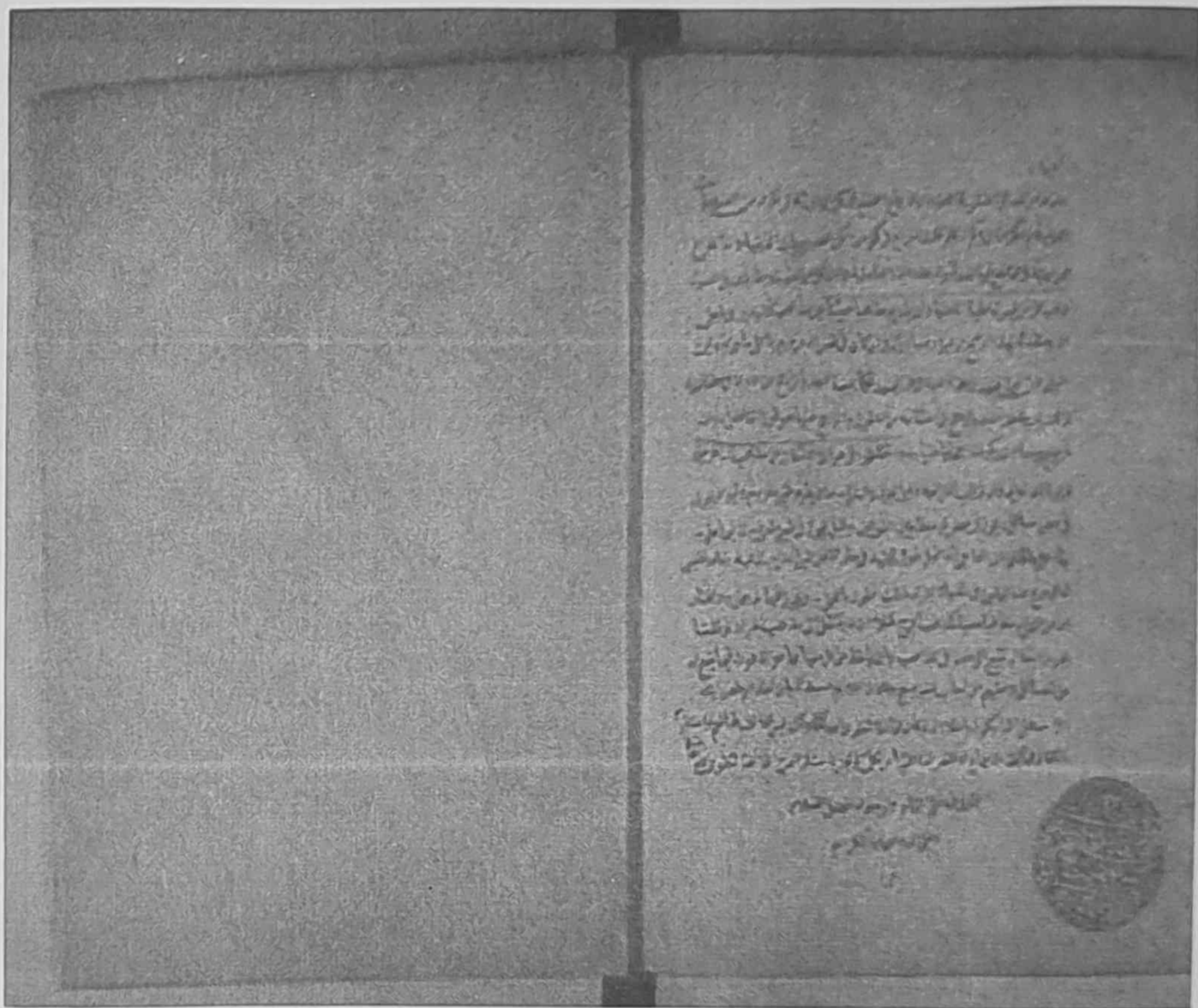
****

❁نسخ المخطوط.

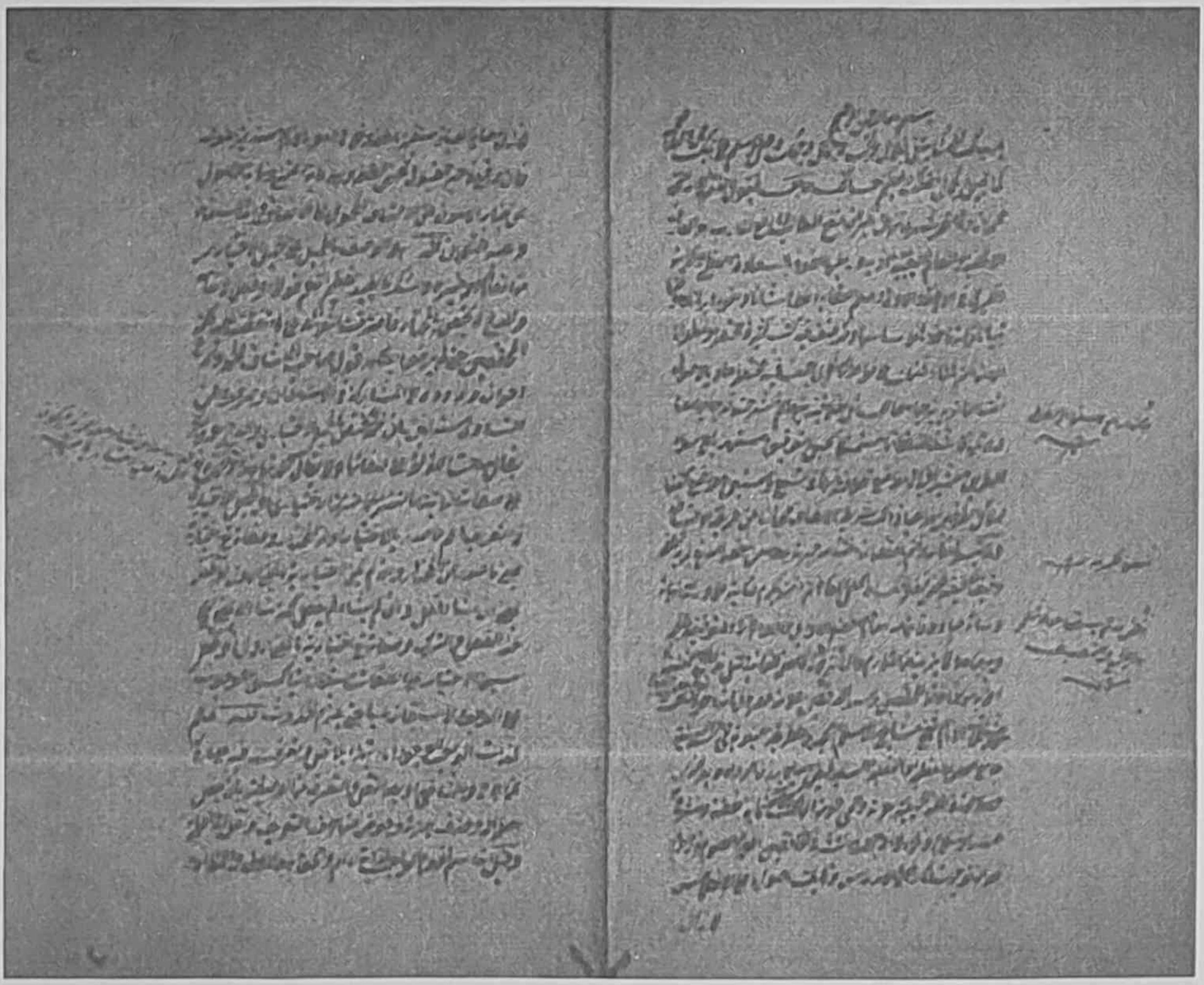
اللوحة الأولى نسخه أ



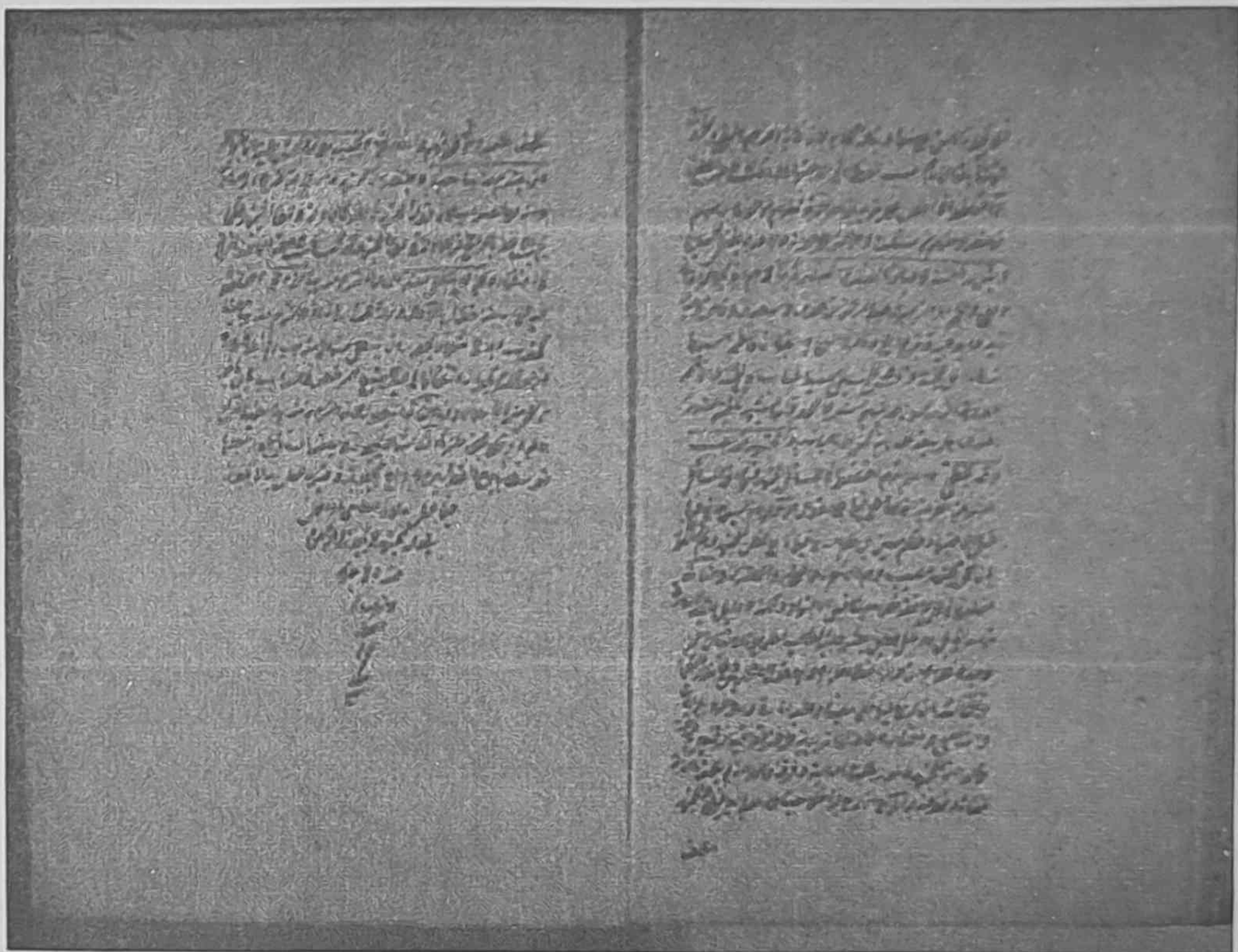
اللوحة الاخيرة نسخه أ.



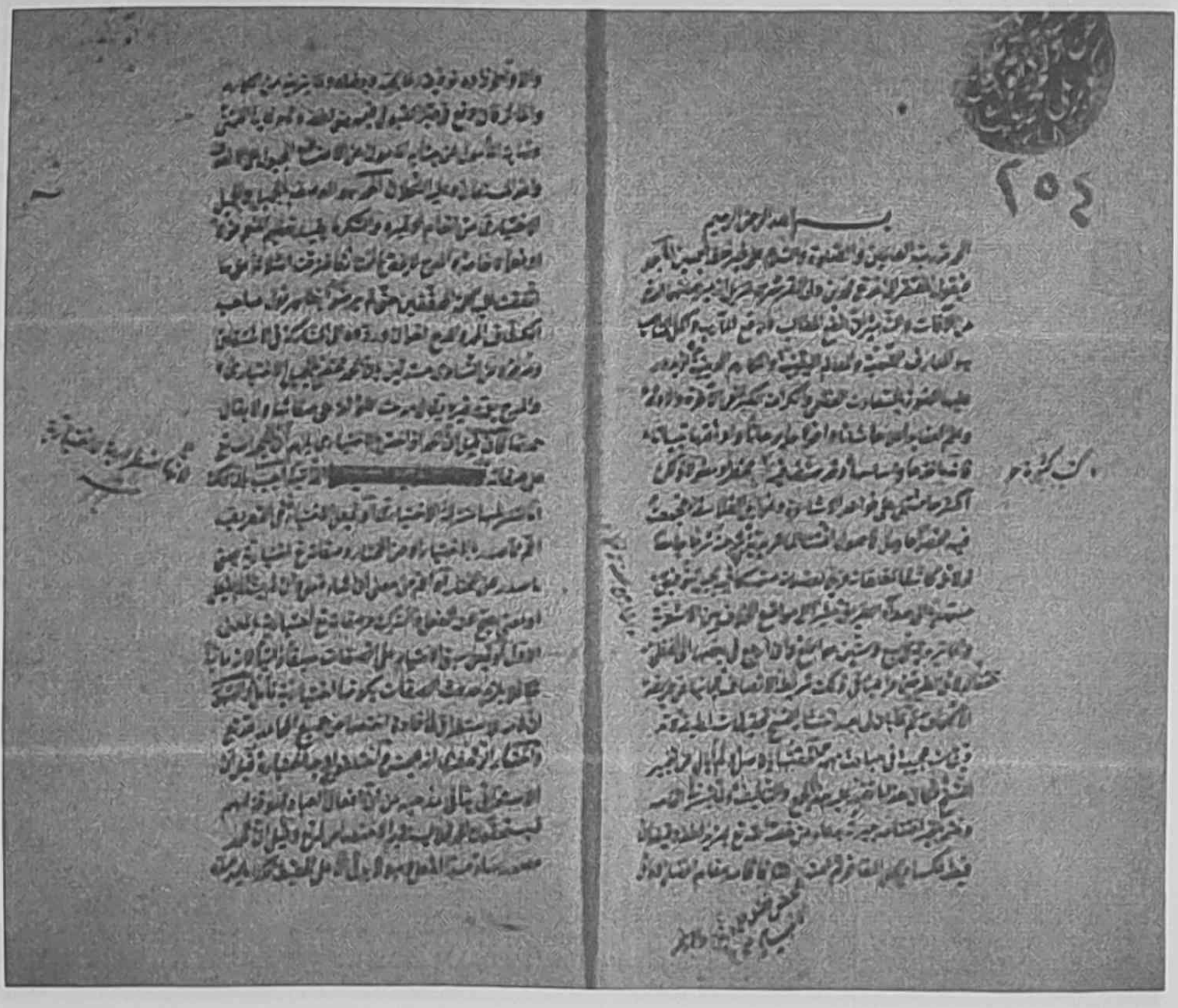
اللوحة الأولى نسخه (ب).



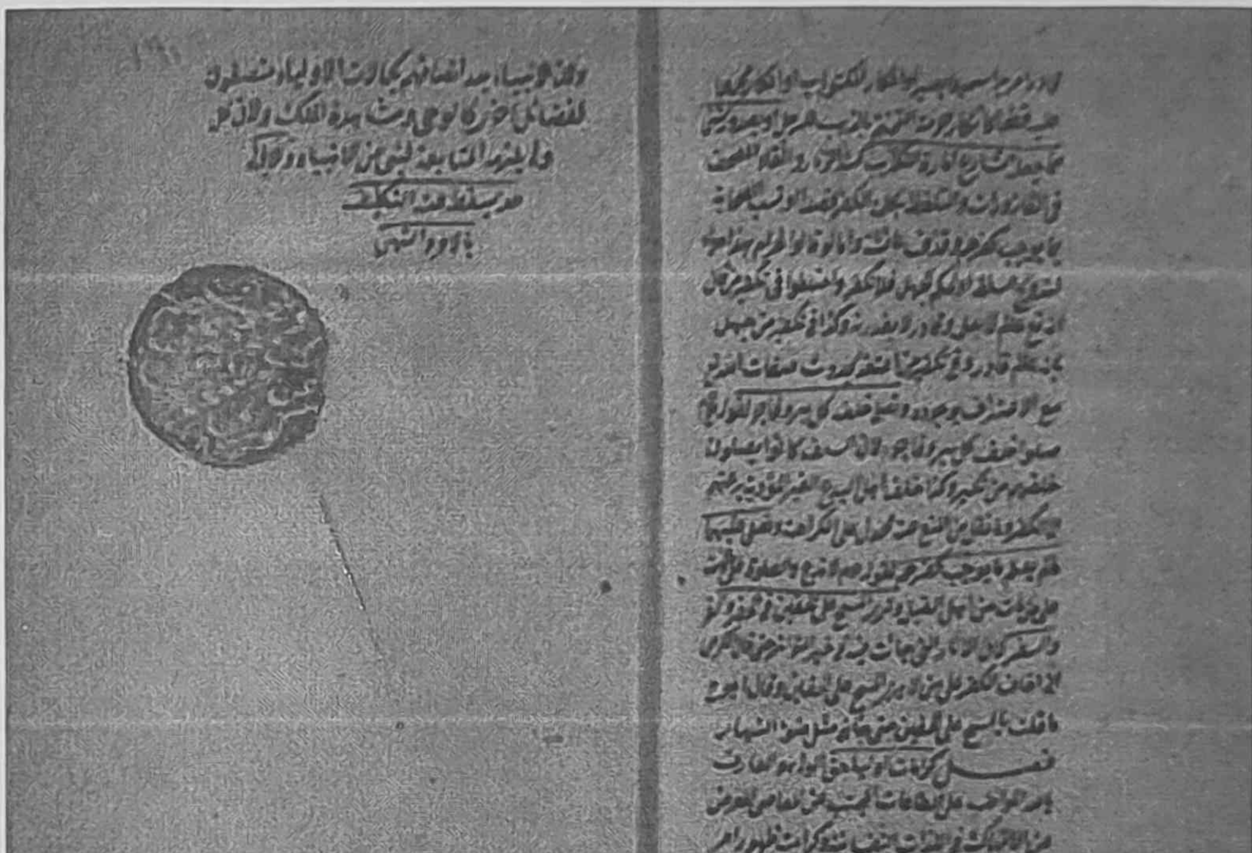
اللوحة الأخيرة نسخه (ب).



اللوحة الأولى نسخه (ج).



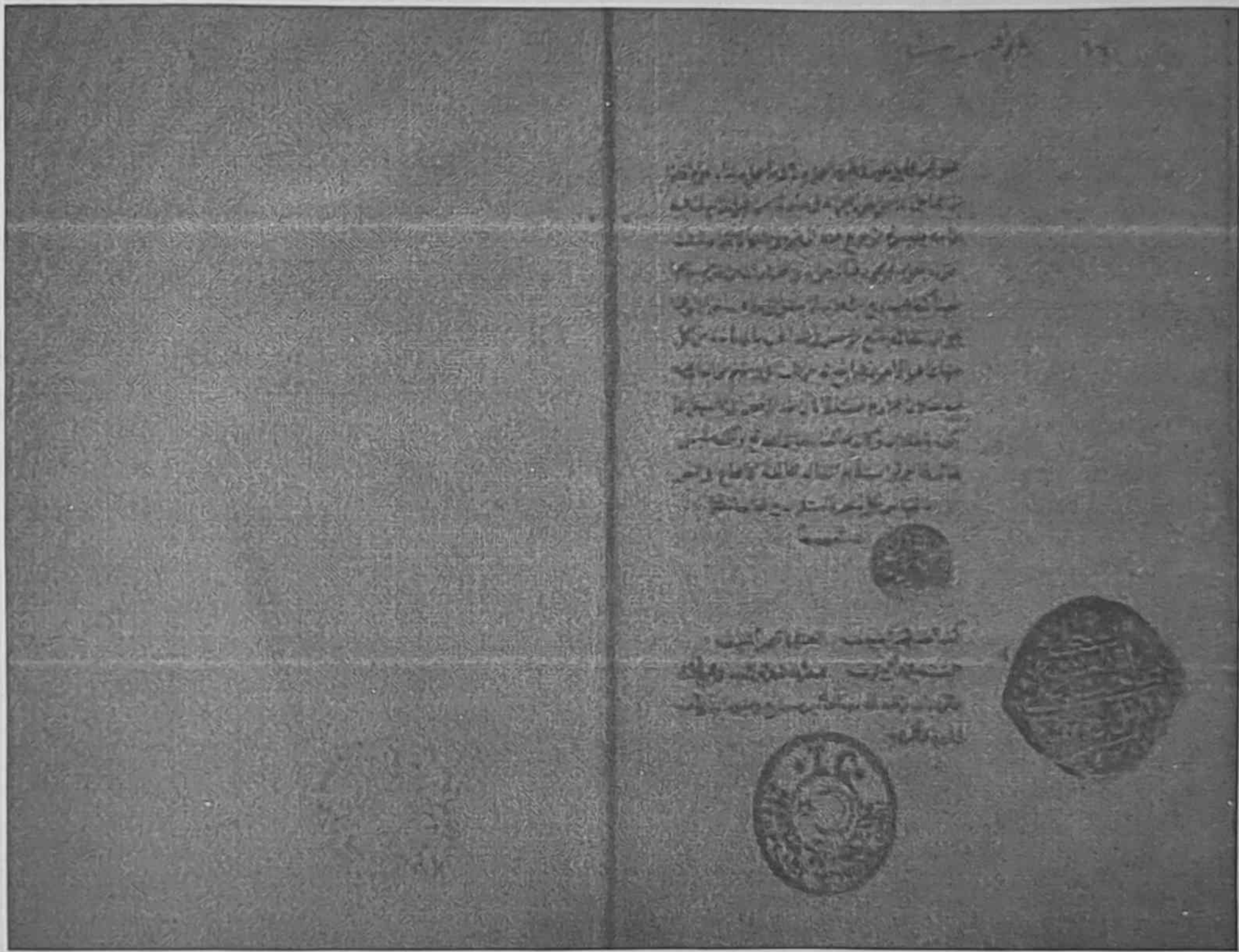
اللوحة الاخيرة نسخه (ج).



اللوحة الأولى نسخه (د).



اللوحة الاخيرة نسخه (د).



القسم الثاني

تحقيق المخطوطة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين[(١)].

أما بعد:

فيقول المفتقر إلى الله تعالى محمد بن ولي القِرْشَهْرِي[(٢)] نزيل أزمير[(٣)] صانها الله تعالى عن الآفات والتدمير، إن أنفع المطالب وأرفع المآرب، وأكمل المناصب لهو المعارف الإلهية، والمعالم اليقينية، والمكارم الدينية، إذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى، والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى.

وعلم العقائد أعلاها شأنًا، وأقواها برهانًا وأوثقها تبيانًا، فإنه مأخذها وأساسها، وقد صنف فيه كتب [كثيرة][(٤)]، مختصرًا ومطولًا، ولكن أكثرها مشتملًا على قواعد الأشاعرة وغوائل[(٥)] الفلاسفة، فجمعت فيه مختصرًا حاويًا لأصول أئمتنا الماتريدية، ثم شرحته

---

(١) في (ب) [يا رب لك الحمد كما ينبغي لجلال عزك، وجمال وجهك، وصل وسلم على نبيك محمد وآله وصحبه كما يليق بكمال فضلك وعظيم إحسانك، أما بعد].

(٢) محمد بن ولي بن رسول القرشهري ثم الإزميري العثماني الفقيه الحنفي المفتي بها المتوفى ١١٦٥/ ١٧٥٢ من تصانيفه: الأسئلة والأجوبة - في الفقه الحنفي، إبراز الضمائر في ترتيب الأشباه والنظائر، إستجلاب المسرات في شرح دلائل الخيرات، إجمال ترجيح البينات - في الفقه الحنفي، حاشية على مرآت الأصول في شرح مرقاة الوصول، رسالة في الفرائض - في الفقه الحنفي، رسالة في شؤون السقايات ووقفها، رسالة في وقف الماء المبرد بالثلج. ينظر: معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، إعداد: على الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط، ط: دار العقبة، قيصري - تركيا، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، (٥/ ٣٢٧٥، ٣٢٧٦)، ومعجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، لعادل نويهض، قدم له: مُفتي الجمهورية اللبنانية الشَّيْخ حسن خالد، ط. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (٢/ ٦٤٦)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، ط: مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، (١٢/ ٩٥).

(٣) أزمير: مدينة وميناء غرب تركيا، على خليج أزمير الواقع على بحر إيجة، وتُعد أهم موانئ تركيا بعد إستانبول، وهى مدينة صناعية تشتهر بصناعة السجاد الأزميرى. كان اسمها سميرنا. أسسها اليونانيون القدماء، وكانت مركزًا للمسيحية فى آسيا الصغرى، وخرَّبها تيمور لنك سنة (١٤٠٢ م). واستولى عليها السلاجقة فى أواخر القرن (٥ هـ = ١١م) وغزاها فرسان القديس يوحنا سنة (١٣٤٤م)، واستولى عليها السلطان مراد الثانى سنة (١٤٢٥ م)، ثم استولى عليها محمد على سنة (١٨٣٣ م) لكنه تخلى عنها للفرنسيين. وفى عام (١٩٢٠ م) استولى عليها اليونانيون بعد معاهدة سيفر بمساعدة الحلفاء، إلا أن الاتراك استردوها، عام (١٩٢٢ م)، وأصبحت تحت السيادة التركية. ينظر: كتاب موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي/ الدولة العثمانية، ا.د/ محمد حرب (١١/ ١٤٧)، ط: شركة سفير، القاهرة ١٣٤٣هـ

(٤) ما بين المعكوفتين ساقطة من (أ، ب، د).

(٥) الغوائل: جمع غائلة، وَالْغَائِلَةُ: الحِقْد الْبَاطِنُ، اسْمٌ كالوابِلَة. وَفُلَانٌ قَلِيلُ الْغَائِلَة والمَغَالَة أَي الشَّرِّ، الغَوَائِلِ

شرحًا جامعًا لدلائله كاشفًا لمغلقاته، مزيلًا لمعضلاته[١]، مستمسكًا فيه بحبل التوفيق، مستهديًا إلى سواء الطريق، مشيرًا إلى مواضع الخلاف بين الأشعرية والماتريدية في سبع وستين مواضع، وإن أرجع في بعضها إلى لفظي، محققًا لدلائل الطرفين مراعيًا في ذلك شريطة الإنصاف[٢] مجانبًا عن طريقة الاعتساف[٣].

ثم لما بان لي بعد انتشار النسخ تحقيقاتٌ[٤] لطيفة[٥]، وتدقيقاتٌ عجيبة في مباحث

= الدَّوَاهِي. والغِيلة، بِالْكَسْرِ: الخَدِيعة والاغْتِيال. ينظر: لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، ط: دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة:١٤١٤ هـ (١١/ ٥١٢). تاج العروس من جواهر القاموس الزَّبيدي، تحقيق: على شيري، ط: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، المطبعة: دار الفكر، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٢٤ هـ(٣٠/ ١٣٩).

(١) المعضلة: المسألة الصَّعْبَةَ أو الخُطَّة الضَّيِّقَة المَخارج مِنِ الإِعْضَال أو التَّعْضِيل، والمُعْضِلاتُ: الأُمورُ الشِّدادُ؛ يَقُولُ: إذا نَزَلَ بِهِمْ مُعْضِلة وأمْرٌ فِيهِ شِدَّةٌ قَامَ بِدَفْعِ مَا يَكْرَهُونَ عَنْهُمْ. ينظر: لسان العرب، لابن منظور،(٦/ ٣٣٥)، كتاب المعجم الوسيط – باب العين (ص٦٠٧) خبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة، الناشر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط: ٢ ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م

(٢) الانصاف: يُقَالُ: أَنْصَفَه مِنْ نفسه وانْتَصَفْتُ أنا مِنْهُ وتَنَاصَفُوا أي أنصف بعضهم بَعْضًا مِنْ نَفْسِهِ؛ وأَنْصَفَ الرجلُ أي عَدَلَ. ينظر: لسان العرب لابن منظور، (٩/ ٣٣٢). كتاب المعجم الوسيط – باب النون (ص٩٢٧).

(٣) مصدر عسف: العَسْفُ: السَّير بِغَيْرِ هِدَايَةٍ والأَخذُ عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقِ، وَكَذَلِكَ التَّعَسُّفُ والاعْتِسافُ، والعَسْف: رُكوب المَفازَةِ وقطعُها بِغَيْرِ قَصْدٍ وَلَا هِدايةٍ وَلَا تَوَخِّي صَوْبٍ وَلَا طَرِيقٍ مَسْلوك. يُقَالُ: اعْتَسفَ الطريقَ اعتِسافاً إِذَا قَطَعَه دُونَ صَوْبٍ تَوَخَّاه فأَصابه. والتَّعْسِيفُ: السَّيْرُ عَلَى غَيْرِ عَلَمٍ وَلَا أَثرٍ. وعَسَفَ المَفازَةَ: قَطَعَها كَذَلِكَ؛ وَمِنْهُ قِيلَ: رَجُلٌ عَسُوفٌ إِذَا لَمْ يَقْصِد قَصْدَ الحقِّ. ينظر: المرجع السابق، (٩/ ٢٤٥).

(٤) التحقيق: لغة: مصدر حقق يحقق، وأصل ذلك: إحكام الشيء وصحته، وحقق الشيء: أثبته وأوجبه، وحققت الأمر وأحققته: كنت على يقين منه، وحققت الخبر فأنا أحقه: وقفت على حقيقته. واصطلاحا: قال الجرجاني وكذلك المناوى: «إن التحقيق هو إثبات المسألة بدليلها». ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن على بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، ط: عالم الكتب ٣٨ عبد الخالق ثروت–القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٠هـ–١٩٩٠م، (ص ٩٢)، التعريفات، لعلى بن محمد بن على الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط: دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٣هـ –١٩٨٣م، (ص٥٣)، ومعجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، للدكتور محمود عبد الرحمن، ط: دار الفضيلة، (١/ ٤٤٢)، ومعجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي، ط: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٨ هـ –١٩٨٨ م، (ص١٢٣).

(٥) اللَّطِيف: صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللهِ وَاسْمٌ مِنْ أسمائه... قَالَ أَبو عَمْرٍو: اللَّطِيف الَّذِي يُوصِلُ إِليكَ أَربك فِي رِفْقٍ... يُقَالُ: لَطَفَ بِهِ وَلَهُ، بِالْفَتْحِ، يَلْطُفُ لُطْفاً إِذَا رَفَقَ بِهِ. فأَما لَطُفَ، بِالضَّمِّ، يَلْطُفُ فَمَعْنَاهُ صغُر ودقَّ. ابْنُ الأَعرابي: =

مهمة ألحقتها بالأصل ولم أبال عن تغيير النسخ، فكان هذا ما تقرر عليه هذا الجمع والتاليف. ولما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه، خبرته بدعاء[(١)] من[(٢)] خصه الله تعالى بمزيد لطفه، وفيضان فيضه[(٣)] فكساه بحلل[(٤)] المفاخر ثم آمنه [بفضله][(٥)] فأقامه مقام أفضل الأوائل والأواخر، زاده توفيقه[(٦)] لما يحبه ويرضاه ولما يزينه من المكارم

=

لَطف فُلَانٌ يَلْطُفُ إِذَا رَفَق لُطْفاً، وَيُقَالُ: لَطَفَ اللهُ لَكَ أي أَوْصَل إِليكَ مَا تُحِب برِفْق... وَالِاسْمُ اللُّطف. وَهُوَ لَطِيف بالأمر أي رَفِيق، وَقَدْ لَطَف بِهِ... واللَّطِيفُ مِنَ الأَجْرام وَالْكَلَام: مَا لَا خَفاء فِيهِ، وَقَدْ لَطُفَ لَطَافَة، بِالضَّمِّ، أي صغُر، فَهُوَ لَطِيف. وَجَارِيَةٌ لَطِيفَةُ الخَصْر إِذَا كَانَتْ ضَامِرَةَ الْبَطْنِ. واللَّطِيفُ مِنَ الْكَلَامِ: مَا غَمُض مَعْنَاهُ وَخَفي. ولَطَف للأمر أو في الأمر: استعمل طرقاً دقيقة، كالحيلة أو التملق لتحقيق غرضه. ينظر: لسان العرب (٩/ ٣١٦)، وتكملة المعاجم العربية، لرينهارت بيتر آن دُوزِي، نقله إلى العربية وعلق عليه: جـ ٩، ١٠) جمال الخياط، ط: وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة: الأولى، من ١٩٧٩ = ٢٠٠٠ م، (٩/ ٢٤٠).

(١) ينظر شرح المواقف للعلامة الجرجانى، ت٨١٦هـ (١/ ١١: ١٠)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.

(٢) هو شَيخ الإِسْلَام فَيْض الله الأرضرومي كما صرَّح المؤلف بذلك في النسخة الأخرى، وهو: فَيض الله بن السيد محمَّد بن أبي محمَّد بن أحمدَ بن شيخ جنيْد الأرضروميُّ الحنَفيُّ، مفتي الإسلام الروميُّ، المشهور بفيْضي الأَرْضَرومي (المتوفى شهيداً في ربيع الآخر من سنة ١١١٥هـ من تصانيفه: أذكار الأفكار في ورد العَشي والأبكار، تعليقات على

شرح العقائد، حاشية على تفسير سورة النبأ لعصام. ينظر: هدية العارفين للبغدادي (١/ ٨٢٣).

(٣) رَجل فَيَّاضٌ أي وَهَّابٌ جَوادٌ، ينظر: مختار الصحاح، لزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، سنة: ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، (ص ٢٤٥)، ولسان العرب، لابن منظور، (٧/ ٢١١).

(٤) جمع حلة، والحُلَّةُ لا تكون إلا ثوبين إزاراً ورداء من جنس واحد، وسميت حُلة لأنها تحل على لابسها كما يحل الرجل على الأرض، ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن على الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، ط: المكتبة العلمية - بيروت، (١/ ١٤٧)، والإبانة في اللغة العربية، لسَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاري، تحقيق: د. عبد الكريم خليفة - د. نصرت عبد الرحمن - د. صلاح جرار - د. محمد حسن عواد - د. جاسر أبو صفية، ط: وزارة التراث القومي والثقافة - مسقط - سلطنة عمان، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، (٢/ ٤٣٠)، قلت: وليس المراد هنا من الحلة المعنى اللغوي بل المراد ما صدر من الذي أثنى عليه.

(٥) ما بين المعكوفتين في (ج) [بمحض فضله على ورثة الأنبياء].

(٦) التوفيق: جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه، وقال أبو البقاء: التوفيق الهداية إلى وفق الشيء وقدره وما يوافقه. التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (ص ١١٣)، الكليات لأبي البقاء (ص ٩٥٤)، ت: عدنان درويش المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت

والمآثر[١]، فإن وقع في حيز القبول فبمحض لطفه وهو غاية المتمنى ونهاية المأمول، عن جنابة المأمون عن الاعتساف المجبول على الانصاف والله المستعان وعليه التكلان.

الحمد: هو الوصف بالجميل على الجميل الاختياري[٢]، من إنعام أو غيره. [ل١أ/ ظ] [والشكر: ما يفيد تعظيم المنعِم قولًا او فعلًا لإنعامِهِ.

والمدح لا يخص بالمختار، فافترقت الثلاثة على ما اتفقت عليه كلمة المحققين حتى لم يرضوا بظاهر قول صاحب الكشاف[٣] الحمد والمدح أخوان[٤]، وردوه إلى المشاركة

---

(١) في النسخة [ب] زيد: لأنه متعلق بجبرنه، كالعلة الغائية لمثل هذا الجمع والتصنيف، أظن أنه لم يسبقني أحد لمثل هذا الجمع والتصنيف، أعني به خاتمة المحققين وسيد المدققين، علامة عصره فهامة دهره، كاشف معضلات المقام، حلال مشكلات الأنام، شيخ مشايخ الإسلام، مجدد الطريقة النبوية، محي السنة السنية، جامع العلوم العقلية والنقلية، السيد فيض الله الأرض الرومي، وهو الذي حفظ حوزة الملة الحنفية، وحمي حومة الممالك العثمانية بفطنته وانشرح به صدر الإسلام وتلألأ وجمعه وانتشر في الخافقين اعلام العلوم والرسوم، بعد أن توجهت آثارها إلى الاندراس، وتمايلت أصولها على الإنطماس، لازال مصالح العباد مستقيمة بلطفه، وفلاح أمور الأنام مستديمة بطوله.

(٢) حاشية ابن حمدون على شرح المكودي لألفية ابن مالك ت: محمد السيد عثمان، (١/ ٦).

(٣) جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزَّمخشري الحنفي، الذي يُضرب به المثل في علم الأدب، المتوف بجُرجانية خوارزم ليلة العرفة سنة ٥٣٨ ثمان وثلاثين وخمسمائة، عن إحدى وسبعين سنة. كان معتزليًا قويًا في مذهبه، جاور مكة وصنَّف فيها "الكَشَّاف" في التفسير الذي قال هو فيه يمدحه:

إنَّ التفاسير في الدّنيا بلا عددٍ ... وليس فيها لَعَمْري مثل كَشَّافي

إن كنتَ تبغي الهدى فالزم قراءته ... فالجهل كالدّاء والكَشَّافُ كَالشَّافي

ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ«كاتب جلبي» وبـ«حاجي خليفة»، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، ط. مكتبة إرسيكا، إستانبول- تركيا، سنة: ٢٠١٠ م، (٣/ ٣١٤:٣١٥)، وسير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م، (٢٠/ ١٥١- ١٥٦).

(٤) قاله في تفسيره الكشاف، ونصه: "الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها. تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته. ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، ط: دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٠٧ هـ (١/ ٨).

في الاشتقاق(١)، وصرفوه عن التساوي(٢) مستدلين بأن الحمد مختص بالجميل الاختياري، والمدح يعمه وغيره، يقال مدحت اللؤلؤ على صفائها ولا يقال حمدتها.

فإن قيل: الحمد إذا اختص بالاختياري [لم](٣) يلزم أن يحمد الله على صفاته الذاتية(٤) لأنها اضطرارية لا اختيارية(٥).

أجيب(٦) بأن ذلك إما لتنزيلها منزلة الاختياري، أو لجعل الاختياري في التعريف أعم(٧) مما صدر بالاختيار أو عن المختار](٨).

وصفاته تعالى اختياريه بمعنى ما صدر عن المختار، أو أعم من معنى؛ إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، أو بمعنى يصح عنه الفعل والترك.

وصفاته تعالى اختياريه بالمعنى الأول، أو لجعل سبق الاختيار على الصفات سبقًا

---

(١) الاشتقاق: نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنى وتركيبا ومغايرتهما صيغة، الاشتقاق الكبير: أن يكون بين لفظين تناسب في المخرج. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (ص ٥٢).

(٢) التساوي أن يصدق كل واحد من الكليين على ما يصدقعليه الآخر كالإنسان والناطق فَإِن كل وَاحِد مِنْهُمَا يصدق على كل مَا يصدقعليه الآخر لِأَنَّك تَقول كل إِنْسَان نَاطِق وكل نَاطِق إِنْسَان. ينظر: دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، ط: دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (١/ ١٩٩).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقطة من (ج)

(٤) الصفة: لغة: النعت. وشرعا: الاسم الدال على بعض أحوال الذات نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها. وقال بعضهم ما دل على معنى زائد على الذات محسوس كالأبيض أو معقول كالعلم، والصفات الذاتية: ما يوصف الله بها، ولا يوصف بضدها نحو: القدرة والعزة والعظمة. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (ص ٢١٧). والتعريفات للجرجاني- باب الصاد، (ص١٣٣).

(٥) غير موجود في النسخة[ب]

(٦) في هامش النسخة [ب]: هذا (جواب سؤال نشأ من لزوم كون الحمد اختياريًا) وحمدهتعالى على صفاته الذاتية.

(٧) وهو العموم المطلق، وهو ما استلزم صدق أحدهما صدق الآخر، وبعبارة أخرى أن يتفقا في الصدق على شيء وينفرد الأعم بشيء. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، ط: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٩٦م، (٢/ ١٣٨٠).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

ذاتيا [زمانيًا][١] [٢] فلا يلزم حدوث[٣] الصفات بكونها اختيارية.

[بل][٤] والمشهور أن لامُه للاستغراق[٥] لإفادة اختصاص جميع المحامد لله تعالى، واختار الزمخشري[٦] أنه للجنس[٧][٨]، واختلفوا في وجه اختياره.

---

(١) في (ج) [لا زمانيا].

(٢) في (ج) [كسبق الوجوب على الوجود لا سبقًا زمانيًا]

(٣) الحادث: ما يفتقر إلى العلة، وإن كان غير مسبوق بالعدم، وعلى ما لوجوده أول وهو مسبوق بالعدم. [المبين شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي، ت: أ.د/ حسن الشافعي، مطابع الأزهر، ١٤٤٤هـ/ ٢٢٣م، (ص١٤٣)]، وقيل: الحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا، ويعبر بالحدوث عن الحاجة للغير ويسمى حدوثا ذاتيا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، (ص ١٣٤). التعريفات للجرجاني باب الحاء (ص٨١).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [تأمل].

(٥) الاستغراق: هو الشمول لجميع الأفراد بحيث لا يخرج عنه شيء. التعريفات الفقهية، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، ط: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، (ص ٢٥). والتعريفات للجرجاني - باب الألف (ص٢٤).

(٦) محمود بن عمر بن محمد بن عمر، أبو القاسم، الزمخشري. فخر خوارزم، إمام عصره بلا مدافعة. مولده بـ"زمخشر" قرية من قرى خوارزم سنة سبع وستين وأربعمائة. أخذ الأدب عن أبي منصور بمصر. وصنف التصانيف البديعة، منها: "الكشاف في تفسير القرآن العظيم" لم يصنف قبله مثله. و"الفائق في تفسير الحديث" و"أساس البلاغة" في اللغة و"ربيع الأبرار" و"فصوص الأخبار" و"متشابه أسامي الرواة" و"النصائح الكبار" و "النصائح الصغار" و"ضالّة الناشد" و"الرائض في علم الفرائض" و"المفصل" في النحو و"مختصره المسمى بالأنموذج" و"المفرد والمؤلف" في النحو و"رؤوس المسائل" في الفقه و"شرح أبيات سيبويه" و"المستقصى" في أمثال العرب و"سوائر الأمثال" و"ديوان التمثل" و"شقائق النعمان في حقائق النعمان" و"شافي العي من كلام الإمام الشافعي" رحمه الله و"القسطاس" في العروض و"معجم الحدود" و"المنهاج" في الأصول و"مقدمة الأدب" و "ديوان الرسائل" و"ديوان الشعر" و"الرسالة الناصحة" و"الأمالي"، وغير ذلك. وكان شروعه في "المفصل" في عاشر رمضان سنة ثلاث عشرة وخمسمائة، وفرغ منه غرة المحرم، سنة خمس عشرة وخمسمائة. وجاور بمكة زمانا فكان يسمى "جار الله" لذلك. وتوفى ليلة عرفة، سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة بجرجانية خوارزم، بعد رجوعه من مكة. ينظر: تاج التراجم، (ص ٢٩١، ٢٩٢).

(٧) الجنس: اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع، وهو: كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو. ينظر: التعريفات، للجرجاني، ص٧٨.

(٨) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (١/ ٩)، وقال أحمد بن المنير الإسكندري في كتابه الانتصاف فيما تضمنه الكشاف، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٨٥ هـ/ ١٩٦٦ م: تعريف التكرار باللام إما عهدي وإما جنسي، والعهد إما أن ينصرف العهد فيه إلى فرد معين من أفراد الجنس، وإما أن ينصرف إلى الماهية، =

(وقيل: أن الاستغراق ينافي مذهبه في أن أفعال العباد مخلوقة لهم[(١)] فيستحقون الحمد، فلا يستقيم الاختصاص له تعالى.

وقيل إن الحمْد مَصدرٌ سدَّ[(٢)] مَسدَ الفعْل، وهو لا يدل إلاَّ على الحقيقة[(٣)] فكذا ما يسدُ مَسده.

وقيل إن الجنسَ هو المُتَبَادر الشَّائع في الاسْتخدام لا سِيَّمَا فيَّ المَصادر وعند خَفاءِ قرائنِ الاستَغْراق، وقيل إن اللام لا يفيد سوى التعريف والعهد في مدخوله والاسم لا يدل إلا على مسماه فإذن لا يكون ثمة استغراق.

وقيْل إن اخْتِصَاصَ الجنس مُستَفَادٌ مِن جوّهر[(٤)] الكلاَم، ويَستلزِمُ اخْتِصَاصَ الإفْرّادِ

= والجنسي هو الذي ينضم إليه شمول الآحاد، وكلا نوعي العهد لا يوجب استغراقها، وإنما يوجبه الجنسي خاصة، فالزمخشري جعل تعريف الحمد من النوع الثاني من نوعي العهد، وإن كان قد عبر عنه بتعريف الجنس لعدم اعتنائه باصطلاح أصول الفقه، وغير الزمخشري جعله للجنس فقضى بإفادته لاستغراق جميع أنواع الحمد". انتهى بتصرف يسير.

(١) مسالة أفعال العباد: هي المسألة المختصة بالإجابة عن السؤال الشهير: (هل الإنسان مسير أو مخير) هل هو حر أو مجبر على أفعاله؟ بمعنى آخر: هل الإنسان يخلق أفعاله أم أنها مخلوقة لله؟ فأجمع المسلمون من أهل السنة على أن الله خلق أفعال العباد، واستدلوا بقولهتعالى {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}، وذهبت المعتزلة إلى أن الانسان هو الذي يخلق أفعاله وليس الله. للتفصيل ينظر: أبكار الافكار، للإمام سيف الدين الآمدى ت ٦٣١ه، تحقيق: أ. د. أحمد محمد المهدي، ط: دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٢٤ هـ =٢٠٠٤ م، (٢/ ١١٧)، وما بعدها، والمواقف، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ط: دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى، سنة: ١٩٩٧، (٣/ ٢٠٨)، وشرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، لعلى بن محمد بن على الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (المتوفى: ٨١٦ هـ)، حاشية الفناري، لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري الحنفي (٨٧٩ ه)، حاشية السِّيَالكُوتي، لعبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي (١٠٦٧ ه)، الطبعة: الأولى على نفقة الحاج محمد أفندي، ط: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، (٨/ ١٤٥، وما بعدها).

(٢) وهو الصواب من حيث اللغة.

(٣) اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلى، لأبي عبد الله، شمس الدين، تحقيق: محمد بشير الأدلبي، ط: المكتب الإسلامي – بيروت، ١٤٠١ = ١٩٨١، (ص ٣٨٩).

(٤) يريد: ذاته؛ أي: لا من أمر خارج عنه.

فلا حَاجَةَ في تَأدية المعنى وهو ثبوت الإفراد لله تعالى إلى أنْ يُلاَحظ الاستغراق المُسْتَعان فيه بأمرٍ خَارج عنه اللَّفظ.

أقـول: في كُـل مِنْهُمـاَ نَظَـر؛ أمَـا في الأول فـلأن اختِصَـاصَ الجِنْـس يَستلزِمُ اخْتِصَـاصَ الإفْرَاد أيضًا أو لو وُجد فرد لِغَيرِهِ تعالى لَثَبُتَ الجِنسُ في ضِمّنِهِ أيضًا، فلا يَخْتَصُ بِهِ تعالى فلاَ يَصح ذلك وجهًا لِلعُدول. [ل٢أ/ و]

وأمّا في الثاني: فلأِن ذَلِك لا يُنافي قَصَد الاستغراق بمعونة المقام، واقتضاء الحال[١]، والمقام مقام اختصَاص الإفْرَاد.

وأمّا في الثالث: فلأِن المُحَلى باللامِ في المَقَاماتِ الخِطَابية يَتبادر مِنه الاسْتِغراق وهو الشائع في الاسْتِعْمال هُنْاك، مصدراً كَانْ أو غَيْرُه كَمَا صَرَحَ بِهِ العلامة[٢] في كُتُبِهِ، وأيُ مَقام أولي بمُلاَحظةِ الاسْتِغراق من مقام الحمد.

وأما في الرابع: فلأنه إنْ أُريد أن اللام والاسم لا يَدلان مُطْلقًا الاّ على التَعْرِيف ونَفْسِ المُسَمَى فمم، وسنده ظاهر، وإن أريد أنهما لا يدلان مطابقة[٣] إلاعليهما فَمُسلمٌ، لكنه غيُر [مَقبُول][٤]، لأن مُرَادَهم في المَشْهور أن اللام مُطْلقًا يُفِيدُ الاسْتغراق في مَقامِ الحَمْد.

وأما في الخامس: فلأن الاسْتغرَاق يَدلُ على المَقْصُود صَريحًا، والجنس يَدلُ عليه

---

(١) مقتضى الحال: ما يتطلبه الحال. ينظر: تكملة المعاجم العربية، (٨/ ٣٠٥).

(٢) الجرجاني: على بن محمد بن على، المعروف بالشريف الجرجاني(٧٤٠ - ٨١٦ هـ = ١٣٤٠ - ١٤١٣ م) فيلسوف، من كبار العلماء بالعربية، له نحو خمسين مصنفا، منها «التعريفات - ط» و «شرح مواقف الإيجي - ط» و «شرح كتاب الجغميني» في الهيئة، و «مقاليد العلوم - خ» و «تحقيق الكليات - خ» و «شرح السراجية - ط» في الفرائض، و «الكبرى والصغرى في المنطق - ط» و «الحواشي على المطول للتفتازاني - ط» و «مراتب الموجودات - خ» رسالة، ورسالة في «تقسيم العلوم - خ». و «رسالة في فن أصول الحديث - ط» و «شرح التذكرة للطوسي - خ» في الهيئة، و «شرح الملخص - خ» هيئة، و «حاشية على الكشاف - خ» إلى آية «إن الله لا يستحيي» في القرويين. ينظر: الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن على بن فارس، الزركلي الدمشقي، ط: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، السنة: أيار / مايو ٢٠٠٢ م، (٦/ ٢٨٨).

(٣) دلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٧٩٠).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [مفيد].

التزامًا[١]، والصَريح أولي، والقول بأن طَريقَة الاستلزام اتِخاذ طَريق البُرهان بأن وجود الملزُوم دليلٌ على وجُودِ اللاَّزم، وهو فَن مِنْ البَلاغة غيرُ مَسْموع، لأن رعاية المقام أولى من اتِخاْذِ فَنِ البَلاغة، ولهذا اخْتَار الاكثر الاستغراق في مقام الحمد).[٢]

[الله: علم لذات الواجب الوجود، إمَا ابتداءً بلا[٣] تَصَرف فيه على ما روى عن أبي حنيفة[٤] والشافعي[٥][٦].

أو بَعْد التَصرف والنَّقل[٧] من الوَصفية[٨]، بأن جُعِل أَصْلُهُ إله وحُذِفَت همزَتُه وعوِض عنَّها حَرفُ التَعْرِيف ونُقِلَ إلى العَلَمِيَّة. وقيل: إنّه اسم لمفهوم الواجِب لذاته لا عَلَمٌ.

والحقُّ هو الأول، وإلاَّ لمَا أفاد كلمة لا إله إلا الله التوحيد، لأن ذلك المَفْهُوم كُلّيٌ في نَفْسِه[٩]، وإنْ انّحَصَر في الخَارِج في فَرِدِ أعني الذَّات المُقَدَسة فَيحتمِلُ الكَثْرة

---

(١) الدلالة الالتزامية: هي دلالة اللفظ على خارج عنه أي عمّا وضع له. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٧٩٠).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من [ب، د]

(٣) في النسخة [ب] زيد: (بلا نقل)

(٤) الإمام، فَقِيْهُ المِلَّةِ، عَالِمُ العِرَاقِ، أَبُو حَنِيْفَةَ النُّعْمَانُ بنُ ثَابِتِ بنِ زُوْطَى التَّيْمِيُّ، الكُوْفِيُّ، مَوْلَى بَنِي تَيْمِ اللهِ بنِ ثَعْلَبَةَ، سَنَةَ ثَمَانِيْنَ، فِي حَيَاةِ صِغَارِ الصَّحَابَةِ، من أشهر تلاميذه: القاضي ابو يوسف، ومحمد بن الحسن الشياني، وزفر بن الهزيل، وروي عنه الحسن بن زياد، توفى ١٥٠هـ. [ينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، (٦/ ٣٩٠)]

(٥) الإمام الشَّافِعِيُّ مُحَمَّدُ بنُ إِدْرِيْسَ بنِ العَبَّاسِ، لإِمَامُ، عَالِمُ العَصْرِ، نَاصِرُ الحَدِيْثِ، فَقِيْهُ المِلَّةِ، أَبُو عَبْدِ اللهِ القُرَشِيُّ، ثُمَّ المُطَّلِبِيُّ، الشَّافِعِيُّ، المَكِّيُّ، الغَزِّيُّ، وُلِدْت بِغَزَّةَ، سَنَةَ خَمْسِيْنَ وَمائَةٍ، ت٢٠٤هـ ينظر: تاريخ بغداد(٢ / ٥٩، ٦٠)، وحلية الأولياء (٩ / ٧٧)، وآداب الشافعي(٢٢)]

(٦) رواه عنهم ابن أمير الحاج في كتابه "التقرير والتحبير على تحرير الكمال" حيث قال: وعلى هذا الأكثرون منهم أبو حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعي والخليل والزجاج وابن كيسان والحليمي وإمام الحرمين والغزالى والخطاب. ينظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام (١/ ٥)، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م

(٧) في النسخة [ب]: (بعد النقل والتصرف)

(٨) أي: من الذي كان صفة.

(٩) الكل: في اللغة اسمٌ مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح: اسم لجملة مركبة من أجزاء، والكل هو اسم للحقتعالى باعتبار الحضرة الأحديةالإلهية الجامعة للأسماء، ولذا يقال: أحد بالذات كلٌّ بالأسماء، وقيل: الكل: اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة، وكلمة كل عام تقتضي عموم الأسماء، وهي الإحاطة على سبيل الانفراد، وكلمة كلما تقتضي عموم الأفعال. ينظر: التعريفات، (ص ١٨٦).

المُنافية للوَحْدَة، ولأَنَّه لابُدَ للذَّاتِ المُنزَّهة منْ اسمٍ يَجري عليه صِفَاته، وذلك لا يَكُون إلاَّ بوضع العَلَميَّةِ، إذْ الغَلَبَةُ الأسْمِية لا تَكفي في ذلك على الأصح.

وإنْ كَان قَدْ قِيل ذلك، فإن قيل: وضعُ العَلَم يقتضي عِلمَ الواضع بِكُنه ذاتِ المعْلُم بِهِ، والعِلمُ بكنه ذات الواجب تعالى مُمتَنِع، أو مُتعذر غير واقع على الخِلاف المشهور.

قلنا: العِلمُ بأوصَافِه كافٍ في وضْعِ العَلَمِ بلا حاجه إلى الكُنهِ، ولو سُلِمَ لكان الواضع[1] هو الله تعالى لا البشر.[ل٢/ ظ] ولو سَلِمَ أنَّه البَشر على ما هوعليه البهشمية[2][3].

لكن؛ لا نُسْلِمُ أنَ لا سَبيل للعُقول إلى العِلمِ بِحَقيقةِ الواجب مُطْلَقًا، لم لا يجوز أنْ

---

(١) مسألة هل واضع اللغات هو الله تعالى أو غيره مسألة أصولية ينظرها في: الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، ط: دار الآفاق الجديدة، بيروت، (١/ ٢٩)، وما بعدها، وروضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، ط: مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م،(١/ ٤٨٥)، وما بعدها، قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٩م، (١/ ٢٨١).

(٢) أبو الحسن على الآمدي ت ٦٣١ هـ (الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٧٤)، تحقيق: عبد الرزاق العفيفي، المكتب الإسلامي، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ

(٣) البهشمية: هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه قدم ابن المرتضي ذكره على جميع رجال الطبقة التاسعة لزعمه أنه متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، منها: إمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة، ومن أبرز أفكاره أنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه، ولا توبة مع عدم القدرة. [ينظر: محمد بن على الفاروقي الحنفي التهانوي، ت بعد١١٥٨ هـ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٣٤٧) تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. على دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيوت، الطبعة الأولى١٩٩٦، وتوفى في بغداد في شهر شعبان من سنة (٣٢١هـ). وينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص١١١).

يَكُونَ لِعُقول أصحَابِ النُفُوس القُدسية[(١)] سَبِيلٌ إليه بأن خَلق الله تعالى فيهم عِلمًا ضَروريًا لذاته][(٢)].

رب العالمين: هو جَمعُ عالِم، وهو اسمٌ للقَدْر المُشْتَرك بَين أجناس ذوي العِلم وبَين أجْنَاس مَا [يَعْلم] [(٣)] به الصانع تعالى مُطلقًا.

فعلى الأول: يُقَال عالم المُلك وعالم الانس وعالم الجّن.

وعلى الثاني: يقال عَالمُ الأفلاك، وعَالمُ العنَاصِر[(٤)]، وعَالمُ النَّبات، وعَالمُ الحيوان، وعالم الأرض[(٥)].

وعلى القولين: يَصحُ إطْلاَقُه على كُلاً مِنْ [القولين][(٦)] من تلك الأجناس، وعلى مَجموعِهما كالإنسان بالنِّسْبَة إلى أفرَادِهِ لا اسمٌ لمَجموع تَلك الأجناس، وإلا لمَا صح جمعه لعدم تَعَدُدِ أفْرَاده (حِيْنَئِذٍ)[(٧)].

وقيل: إنَه ليس بِجمع بل اسمُ جَمع للعَالَم، لأن العَالَم يَشملُ ذوى العِلم وغيره، [والجمع][(٨)] بالواو والنون يختص بذوي العلم.

وأجيب عنه: بأنَه إنَّمَا جُمِع بِهِ تَغْليبًا لذوي العِلم على غَيره، وأمَا على القَول الأول فلا كلام فيه.

[لا يُقَال أن من شَرْط الجَمع المَذْكُور كون مُفرَدِه صِفةٌ لذوي العِلْم، والعَالَم اسمٌ لا

---

(١) النفس القدسية: التي لها ملكة استحضار جميع ما يمكن للنوع أو قريبا من ذلك على وجه يقيني، وهذا نهاية الحدس. ينظر: التعريفات للجرجاني - باب النون، (ص٢٤٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٢٨)، ودستور العلماء، (٣/ ٢٨٦).

(٢) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [علم].

(٤) عالم العناصر: عبارة عن كل ما عدا عالم الأجرام الفلكية والأجسام الطبيعية من السماوات وما فيها من الأسطقسات. التعريفات للجرجاني - باب الألف، صـ١١

(٥) في (د) [إذا أريد بيان نوعه].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (ح).

(٧) جاءت مختصرة في جميع النسخ (ح)

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [ومجمع].

صِفَة، لأنا نَقول انَّه اسمٌ فيه مَعني الوَصْفية، أعني كَونَه ممَا يُعْلَم به الصانع، وليس مثل لفظ الجَمَاد والحيوان إذ ليس فيهما معني الوصفية أصلًا هذا لا يجمعان بالواو والنُّون، وكونه في معنى الوصفية كاف في جمعه بالواو والنون، ولا يلزم أنْ يَكُون

وصفًا مَحضًا على ما حققناه (١) في حاشيتنا على حاشية البيضاوي (٢)(٣).

(فان قيل: قد تقرر في محله أن استغراق الجمع (٤) لاستيعاب الجموع لا لاستيعاب الآحاد، حتى (٥) قالوا معني قولنا جاءني (٦) الرجال أي جاءني كل جمع من جموع الرجال، وهذا لا ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم.

ولذا قالوا إن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع؛ لأن استغراق ال المفرد ينافي خروج الواحد والاثنين من الحكم، فعلى هذا يكون المعنى الله رب كل جمع من جموع العالمين؛ فيردعليه جواز خروج جنس أو جنسين من أجناس العالم عن الحكم

---

(١) في (ب)، [أي: في تفسير سورة الفاتحة]

(٢) في النسخة[ب] زيد: لمولانا عصام الدين، وهو العِصَام الأَسْفَرَايِني (٨٧٣ - ٩٤٥ هـ = ١٤٦٨ = ١٥٣٨م) إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني عصام الدين: صاحب (الأطول - ط) في شرح تلخيص المفتاح للقزويني، في علوم البلاغة. ولد في أسفرايين (من قرى خراسان) وكان أبوه قاضيها، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفى بها. وله تصانيف غير (الأطول) منها (ميزان الأدب - ط) و (حاشية على تفسير البيضاوي - خ) في الأزهر، و (شرح رسالة الوضع للإيجي - خ) في أوقاف بغداد، و (حاشية على تفسير البيضاوي لسورة عم - خ) في الرباط، وشروح وحواش في (المنطق) و (التوحيد) و (النحو) طبع بعضها [ينظر: الأعلام للزركلي (ص٦٦)، كشف الظنون (ص٤٧٧)، شذرات الذهب(٨/ ٢٩١)]

(٣) هو الإمام القاضي المفسر ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن على، المعروف بالقاضي البَيْضَاوي الشافعي، المتوفى بتبريز في سنة إحدى وتسعين وستمائة وقيل سنة خمس وثمانين وستمائة. كان إمامًا، محققًا، علاّمة، جمع بين المنقول والمعقول، مبرزًا نظّارًا، له مصنَّفات معتبرة، منها "الطوالع" في الكلام و"المنهاج" في الأصول و"المصباح" في الكلام أيضًا و"أنوار التنزيل" في التفسير و"الغاية القصوى" وهو مختصر "الوسيط" في الفروع وشَرَحَ "المصابيح" وشَرَحَ "مختصر ابن الحاجب" و"مختصر الكافية" وشرحه. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٢/ ٢١٩، ٢٢٠).

(٤) في (ج) [لا يقتضي].

(٥) في (ب) [قلنا].

(٦) في (ب) [جمع].

بالمربوبية(١) لله تعالى وذا باطل.

فالجواب: أن كون استغراق الجمع المعرف باللام لاستيعاب الجموع فهو القياس على استغراق مفرده، فإن المفرد المعرف باللام إذا قصد به الاستغراق كان استغراقه بشموله لأفراد مسماه وهي الآحاد، فإذا نسب إليه كان الظاهر انتسابه إلى كل واحد من الآحاد.

فمعنى جاءني الرجل(٢) جاءني كل آحاد من جنس الرجل، فكذا الرجال اذا قصد به الاستغراق كان استغراقه بشمول أفراده وهي كل جماعة(٣) جماعة جموع الرجال، ولا يضر استغراقه خروج واحد أو اثنين من الحكم لأنهما ليسا من أفراده، فإذا نسب إليه حكم كان الظاهر انتسابه إلى كل جماعة جماعة قياسًا له على حال مفرده.

لكنهم تركوا هذا القياس وقالوا لا فرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع في كونهما شمول الآحاد، ولبطلان معنى الجمعية باللام والقصد إلى الجنس، وإلا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق، لأن الثلاثة مثلًا جماعة فيندرج في نحو جاءنى الرجال بنفسها وجزء من الأربعة وما فوقها، فيندرج فيه أيضًا في ضمنها (٤) بالكل من حيث هو كل جماعةً فيكون معتبراً في الجمع المستغرق، فما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحدًا منها ايضا كان تكرارًا محضًا، ولا محيص عنه إلا بحمله على استيعاب الآحاد مثل استيعاب المفرد(٥).

فإن قيل: إن أحاد العالم اسم للأجناس (٦) لا الأشخاص فيلزم أن يكون الله تعالى ربًا

---

(١) لعله نسبة إلى الرب.

(٢) في (ب) [أي].

(٣) في (ب) [من].

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [بل]، (ب) [معتبرًا].

(٥) في (ج) [لا على استيعاب الجموع].

(٦) اسم الجنس: هو ما وُضع لأن يقع على شيء أو على ما أشبهه، كالرجل فإنه موضوعٌ لكل فرد خارجيّ على سبيل البدل من غير اعتبار تعينه. والفرق بين الجنس واسم الجنس: أن الجنس يطلق على القليل والكثير، كالماء فإنه يطلق على القطرة والبحر، واسمُ الجنس لا يطلق على الكثير، بل يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل. ينظر: التعريفات الفقهية، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي، (ص ٢٨).

للأجناس لا الأشخاص.

قلنا: الحكم على الأجناس يستلزم الحكم على الأشخاص.](١)

والصلاة والسلام: [جمعهما تأسيًا لقوله تعالى ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عليه وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾(٢).

ولأن إفراد أحدهما بالذكر عن الآخر مكروه في حق نبينا وغيره من الأنبياء على ما صرح به النووي(٣) وفي حق نبينا (خاصةً عند بعضهم)(٤).

على نبينا: عديناه بعلى لتضمنها معنى الإنزال، ومعنى الاستعطاف أي اللهم أنزل، أو اعطف عليه رحمتك، وتحيتك.

قيل: إنه لا شك أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أعطى له جميع الكمالات وهو مأمون عن سلب ذلك، فما معني الدعاء له؟

أجيب عنه بوجوه:

منها: أن طلب الدعاء له ﷺ تعبدي غير معقول المعنى(٥)، ومنها: أن صلاتنا عليه ﷺ ليست شفاعةً له، بل الشكر له على ما أعطينا له بإرشاده من الكمالات، ومنها: أن صلواتنا له ﷺ لطلب نيل كمال في سعة كرم الله تعالى معلق عليه، إذ لا غاية لفضل الله تعالى وكرمه، فنبينا ﷺ لا يزال دائم الترقي في حضرات القرب وسوانح(٦) الفضل، وإنما اختير

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ب، د).

(٢) [الأحزاب: ٥٦].

(٣) أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي (٦٣١هـ-١٢٣٣م/ ٦٧٦هـ-١٢٧٧م) المشهور باسم "النووي" هو مُحدّث وفقيه ولغوي مسلم، وأحد أبرز فُقهاء الشافعية، اشتهر بكتبه وتصانيفه العديدة في الفقه والحديث واللغة والتراجم، كرياض الصالحين والأربعين النووية ومنهاج الطالبين والروضة. ينظر: الأعلام، (٨/ ١٤٩).

(٤) غير موجودة في النسخة[ب]

(٥) تفسير لمعنى التعبدي.

(٦) جمع سانح، والسُّنْحُ، بالضَّم: اليمْنُ والبرَكَةُ... وَقَالَ أبو مالكٍ: السَّانح يُتَبرَّكُ بِهِ والبارحُ يُتشاءَمُ بِهِ، والجمعُ سَوانِحُ. وَقَالَ ابْن بَرِّيّ: الْعَرَب تختلِف فِي العِيَافة، يعنِي فِي التَّيمُّنِ بالسَّانح والتشاؤمِ بالبَارِحِ. ينظر: تاج العروس، (٦/ ٤٨٧، ٤٨٨).

لفظ النبي على الرسول إشارةً إلى أن نبينا ﷺ إذ استحق الصلاة والسلام بوصف النبوة فاستحقاقه إياهما بوصف الرسالة أولي، لأن رسالته أفضل من نبوته.

لأن لرسالته جهتين: جهة الحق وجهة الخلق لأنه أوحي إليه بكتاب وأمر بتبليغه وهذه مرتبة الرسالة، ولنبوته جهة الحق فقط، فلذا أمر النبي ﷺ في حال بعثته بالنبوة بالقراءة فقط، وأمر في حال بعثته بالرسالة بالإنذار[(١)].

فإن نبينا ﷺ بعث بالنبوة على رأس أربعين سنة، فجاءه جبريل وهو في غار حراء[(٢)]، فقال له اقرأ: فقال له ما أنا بقارئ، فغطه[(٣)]، ثم قال له اقرأ: فقال له ما أنا بقارئ، فغطه كذلك، ثم قال له اقرأ باسم ربك الذي خلق حتى بلغ مالم يعلم.

ثم فتر الوحي ثلاث سنين متوالية[(٤)]، فقرن بنبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين في زمان فترة الوحي ولم ينزلعليه شيئا من القرآن، فلما مضت ثلاث سنين نزل جبريل عليه السلام[(٥)] عليه ب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرۡ ۝٤﴾[(٦)]، ومنه حصل التوفيق[(٧)] بين روايتي بعثته فإنه روي أنه ﷺ بعث على رأس الأربعين، وروي أيضا أنه ﷺ بعث على

---

(١) الإنذار: الإعلام بما يحذر. قال ابن عطية ولا يكاد يكون إلا في تخويف يسع زمانه الاحتراز، فإن لم يسع كان إشعارا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٦٤).

(٢) حراء: جبل بأعلى مكة، على بعد ثلاثة أميال منها، على يسار المار إلى منى؛ ولهذا الجبل قمة مشرفة على الكعبة، وفي قمة الجبل غار عرف بـ"غار حراء"، وهو على هيئة حجرة ضيقة، مستطيلة منحوتة داخل قمة الجبل، أرضها مسطحة، وسقفها مقوس، والغار مفتوح من جهتيه الشمالية والجنوبية، ويمكن للجالس فيه أن يرى الكعبة، وبخاصة قبل وجود البنايات الحديثة العالية. ينظر: السيرة النبوية والدعوة في العهد المكي، لأحمد أحمد غلوش، ط: مؤسسة الرسالة، ط: ١، سنة: ١٤٢٤ه-٢٠٠٣م، (٣٠٢).

(٣) الغط: العصر الشديد والكبس، ومنه الغط في الماء: الغوص، قيل: إنما غطه ليختبره هل يقول من تلقاء نفسه شيئًا. ينظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، لجمال الدين، محمد طاهر بن على الصديقي الهندي الفَتَّنِي الكجراتي، ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، (٤/ ٤٦).

(٤) فتر" الوحي، أي عدم تتابعه. ينظر: المرجع السابق، ص ٤/ ٩٢.

(٥) في (ب) [فنزل].

(٦) [المدثر: ١-٤].

(٧) أي: الجمع.

رأس ثلاث وأربعين سنة.

وبين روايتي أول ما نزل، فإنه روي أنه أول ما نزل على النبي ﷺ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾، وروي أيضًا أنه أول ما نزلعليه ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ ۝١﴾، ثم الصلاة على نبينا[1] ﷺ فرض في العمر مرة

قيل: وكذا السلام[2]، وكذا الحمد لله تعالى مثل الشهادتين. [ل٣/ ظ]

محمد: عطف بيان[3] لنبينا ﷺ غير مرتجل[4] على الصحيح، بل منقول من اسم المفعول المضعف[5] الموضوع لمن كثرت خصاله الحميدة، سماه به جده عبد المطلب،

---

(١) زيد في (ب): ثم الصلاة على النبي عند ذكر اسمه بحسب في كل مرة عند الطحاوي، وقيل في العمر مرة على ما قاله في الشفاء.

(٢) اعلم أن الصلاة على النبي - صلى اللهعليه وسلم - فرض على الجملة، غير محدد بوقت، لأمر الله -تعالى- بالصلاة عليه، وحمل الأئمة والعلماء له على الوجوب، وأجمعوا عليه. وحكى أبو جعفر الطبري أن محمل الآية عنده على الندب، وادعى فيه الإجماع، ولعله فيما زاد على مرة، والواجب منه الذي يسقط به الحرج، ومأثم ترك الفرض مرة، كالشهادة له بالنبوة، وما عدا ذلك فمندوب مرغب فيه، من سنن الإسلام، وشعار أهله. قال القاضي أبو الحسن بن القصار: المشهور عن أصحابنا أن ذلك واجب في الجملة على الإنسان، وفرضعليه أن يأتي بها مرة من دهره مع القدرة على ذلك. وقال القاضي أبو بكر بن بكير: افترض الله على خلقه أن يصلوا على نبيه، ويسلموا تسليما، ولم يجعل ذلك لوقت معلوم، فالواجب أن يكثر المرء منها، ولا يغفل عنها. قال القاضي أبو محمد بن نصر: الصلاة على النبي - صلى اللهعليه وسلم - واجبة في الجملة. قال القاضي أبو عبد الله بن محمد بن سعيد: ذهب مالك، وأصحابه، وغيرهم من أهل العلم أن الصلاة على النبي - صلى اللهعليه وسلم - فرض بالجملة بعقد الإيمان لا يتعين في الصلاة، وأن من صليعليه مرة واحدة من عمره سقط الفرض عنه. وقال أصحاب الشافعي: الفرض منها الذي أمر الله -تعالى- به ورسوله - صلى اللهعليه وسلم - هو في الصلاة. ينظر: كتاب الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي، الحاشية: أحمد بن محمد ين محمد الشمنى، ط: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، سنة: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (٢/ ٦١- ٦٤).

(٣) عطف البيان: تابع غير صفة يوضح متبوعه. ينظر: كتاب المساعد على تسهيل الفوائد - باب عطف البيان لابن عقيل، ت: د. محمد كامل بركات، جامعة أم القرى (دار الفكر، دمشق - دار المدنى، جدة الطبعة: الأولى، (١٤٠٠ - ١٤٠٥ هـ)، (ص٤٢٣).

(٤) اي غير مشتق.

(٥) أي: المشدد. ينظر: الإبانة في اللغة العربية، (٤/ ٢٦٩).

وهو أشهر أسمائه وله أسماء كثيرة اختلف في عددها[١].

أفضل الرسل والانبياء: صفة لمحمد؛ لأنه مختص به، وإضافته إلى الرسل تجوز أن نقصد بها تفضيل صاحبه على من سواه من أجزاء المضاف إليه على ما هو المشهور[٢] في إضافة أفعل التفضيل.

فيفيد أن نبينا ﷺ أفضل من كل فرد من أفراد الرسل سوى صاحب أفعل على ما هو مقتضى الإضافة، على خلاف مقتضى أفعل المصاحب بمن، فإن مقتضاه تفضيل صاحب أفعل على المجرور بمن بجميع أجزائه على ما صرح به الرضي[٣]،[٤].

وحينئذ يستفاد أفضلية نبينا على سائر الخلق سوى الرسل بطريق الأولوية، لأن الأفضل من الأفضل من الغير أفضل من ذلك الغير أيضًا.

لكن بقي الكلام في إفادة أفضليته عليه السلام من المجموع من حيث المجموع، لأن أفعل المضاف لا يفيده وإنما يفيده أفعل المصاحب بمن، ولذا قيل إن أفعل في مثل هذا التركيب ليس بمضاف حقيقة بل كلمة من مقدرة هنا، لأن المقصود بيان أفضلية نبينا ﷺ من المجموع من حيث المجموع، وذلك يحصل بتقدير من، وهذا مما يجب حفظه.

---

(١) في (ب) [على أقوال].

(٢) في النسخة [ب] (على ما هو كذلك.)

(٣) الرضي الأستراباذي (٠٠٠ - نحو ٦٨٦ هـ = ٠٠٠ - نحو ١٢٨٧ م) محمد بن الحسن الرضي الأستراباذي، نجم الدين: عالم بالعربية، من أهل أستراباذ (من أعمال طبرستان) اشتهر بكتابية (الوافية في شرح الكافية، لابن الحاجب - ط) في النحو جزآن، أكمله سنة ٦٨٦ و (شرح مقدمة ابن الحاجب - ط) وهي المسماة بالشافية. ينظر: الأعلام، ٦/ ٨٦.

(٤) زيد في [ب]، حيث قال في باب الإضافة ولا تظنن أن صاحب أفعل التفضيل مفضل على مجموع أقسام المضافإليه، فنقول في زيد افضل الرجال أي أنه أفضل من مجموع الرجال من حيث كونه مجموعًا فإنه غلط، بل معناه أنه أفضل من كل رجل رجل وهو قسم من أقسام الرجال كما كان في النكرة، انتهي. ثم ثال في باب أفعل التفضيل: لا فرق بين أفعل المصاحب بمن وبين أفعل المضاف من حيث ا المعنى إلا من حيث أن المجرور بمن مفضول بجميع أجزائه والمجرور بالإضافة جميع أجزائه مفضوله إلا صاحب أفعل الداخل فيه، فعلم منه، أن صاحب أفعل المصاحب بمن مفضل على مجموع أجزاء المجرور بمن من حيث المجموع.

وقد قال في شرح المواهب[١]: إن هذه المسألة وقعت في زمن العز بن عبد السلام[٢]، فأفتى فيها بأنهﷺ كان أفضل من كل واحد منهم لأنه أفضل منهم جميعهم، فتمالى جماعة من علماء عصره إلى تكفيره[٣]. قلت: مراده[٤] أنه ليس ههنا بيان غير الآحاد مجموع حقيقي متصف بالفضل حتى يكون ﷺ أفضل منه، لا أن ههنا مجموع غير الآحاد، ونبينا ليس أفضل من هذا المجموع حتى يتمالى إلى تكفيره.

ويجوز: أن يقصد بالإضافة تفضيل صاحبه على كل من سواه. [ل ٤ / و] من الرسل وغيرهم، وإنما أضيف إلى الرسل لزيادة اختصاصه بهم فيكون المفضل عليه محذوفًا أي: أفضل الخلائق من بين الرسل[٥]. **وآله وأصحابه أجمعين.**

[وبعد[٦] فهذه:] [٧] إشارة إلى المرتب الحاضر في الذهن سواء كان وضع

---

(١) المواهب اللدنية بالمنح المحمدية المؤلف: أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ)

(٢) أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء كان شيخا للاسلام عالما ورعا زاهدا، آمرا بالمعروف وناهيا عن المنكر، قرأ الفقه على ابن عساكر، والأصول على الشيخ الآمدي، وولّي خطابة دمشق فتعرض للسلطان في خطبته لأمر كان، فحصل له تشويش انتقل بسببه إلى مصر، فأكرمه ملك مصر وولاه خطابة الجامع العتيق والقضاء بها، واستقر بتدريس الصالحية بالقاهرة، وكان الحافظ زكي الدين مدرّسا بالكاملية فامتنع من الفتوى مع وجوده، وكان كل منهما يأتي مجلس الآخر، واستفاد منه، ولم يزل مدرسا بالصالحية إلى أن مات في عاشر جمادى الأولى سنة ستين وستمائة. ينظر: طبقات الشافعية للحسيني، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، تحقيق: عادل نويهض، ط: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، (ص ٢٢٣).

(٣) ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقان المالكي، ت ١١٢٢ هـ شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح

المحمدية ٨ / ٢٨١ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ه / ١٩٩٦ م.

(٤) زيد في [ب] مراد العز بن عبد السلام.

(٥) في (ج)، [والبحث في أن استغراق الجمع لاستيعاب المجموع أو لاستيعاب الآحاد قد تقدم بيانه في رب العالمين فليراجع].

(٦) زيد في [ب] أي بعد آداء ما وجب علينا في التسمية والتحميد والتصلية.

(٧) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

الديباجة[١] قبل التصنيف [أو بعده][٢]، إذ لا حضور للألفاظ المرتبة ولا لمعانيها في الحس بل موجود [في الذهن، والنقوش الكتابية وإن كانت موجودة] [٣] في الخارج إلا أن الإشارة إليها لا يناسب الإخبار عنها بقوله.

زبدة ما استفدته من فوائد الأولين، وجملة ما استنبطه من قواعد السلف الصالحين [لأن النقوش ليست كذلك] [٤]، ولو سلم فالحاضر في الحس من النقوش لا يكون إلا شخصًا[٥] معينًا وهو ما كتبه المصنف، وليس المقصود وصف ذلك الشخص، ولا تسميته بذلك الاسم، [بل المقصود وصف نوعه، وتسميته بذلك الاسم][٦] وهو النقش الكتابي الدال على الالفاظ المخصوصة الموضوعة بإزاء المعاني المخصوصة، سواء كان ما كتبه المصنف أو غيره مما يشاركه في ذلك الكلي[٧].

ولا شك أنه لا حضور للكلي الطبيعي[٨] في الحس، فالإشارة إلى الحاضر في الذهن على جميع التقادير، لكنه لا باعتبار تعيين المحل، وإلا لورد عليه ما ذكر أيضًا من أن المقصود وصف نوعه لا شخصه، تأمل.

---

(١) أي: المقدمة. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، لـ/ د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، ط: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ١/ ٧١٩.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [أو لا].

(٣) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٥) شيء شاخص: أي: باد ظاهر. ينظر: المرجع السابق، (٢/ ١١٧٣).

(٦) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٧) الكلي: ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة كالإنسان.، وقيل: عبارة عن معني متحد صالح لأن يشترك فيه كثيرون كالإنسان والفرس ينظر: التعريفات للجرجاني - باب الكاف، (ص١٨٦)، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (ص٩٠).

(٨) الكلي طبيعي ومنطقي وعقلي، فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية، فإذا أطلقنا عليه أنه كلي فههنا ثلاثة اعتبارات: أحدها: أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره، فهذا هو الكلي الطبيعي... والثاني: أن يراد به أنه غير مانع من الشركة، فهذا هو الكلي المنطقي... والثالث: أن يراد به الأمران معا الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة... ينظر: الكليات (ص ٧٤٥)، والتعريفات للجرحاني، (ص١٨٦).

وخلاصة ماعليه عقائد أهل السنة والجماعة من المسلمين وهم الفرقة الناجية المشار [إليها][1] بخبر ما أناعليه وأصحابي[2].

جمعتها تذكرةً للطلاب، وتبصرةً لأولي الألباب [جمع لب بمعني العقل][3].

ورتبتها على مقدِّمة [والمشهور كسر دالها، ويجوز فتحها أيضًا، وهي في اللغة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة من قدم بمعنى تقدم، ثم نقلت في العرف إلى ما يتوقف عليه الشروع في العلم، وقد يقال لما يتقدم أمام المقصود لارتباط له بها من طائفةٍ مخصوصة من ألفاظ الكتاب مقدمة الكتاب][4].

ومقصد مشتمل على فصول.

******

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [إليهم].

(٢) أخرجه الترمذي محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ ٤، ٥)، ط: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، الطبعة: الثانية، سنة: ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م، أَبْوَابُ الْإِيمَانِ عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللَّهُعليه وَسَلَّمَ، مَا جَاءَ فِي افْتِرَاقِ هَذِهِ الأُمَّةِ، ٥/ ٢٦، رقم: (٢٦٤١).

(٣) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [معناها لغة وعرفًا وما يتعلق بها من الأبحاث مذكور في محله، ومقصد، وفيه فصول يذكر].

المقدمة

أما المقدمة ففيما يجب تقديمه [ل٤ / ظ] أي: تقديم إدراكه قبل الشروع في المقصود.

كحده، وموضوعه، وغايته لأن الشروع في كل علم لكونه فعلًا اختياريًا يتوقف على تصوره[(١)] بوجهٍ ما، وعلى التصديق[(٢)] بفائدةٍ ما، وعلى تصوره برسمه[(٣)]، وعلى التصديق بغايته[(٤)] المخصوصة المترتبة عليه، وعلى التصديق بموضوعية موضوعه بمعنى الهلية[(٥)] المركبة، أعني أن الشيء الفلاني موضوعه، لكن التوقف على الأولين لإمكان الشروع، وعلى الثلاثة الأخيرة للشروع على وجه البصيرة.

ولما كان التصور بوجهٍ ما حاصلًا في ضمن التصور برسمه، والتصديق بفائدةٍ ما حاصلًا في ضمن التصديق بغايته المخصوصة حصول العام في ضمن الخاص اكتفينا بذكر رسمه وغايته على ما سترى، وكمباحث العلم والنظر وما يتعلق بهما مما سيأتي ذكره فإن الشروع في هذا العلم خاصةً يتوقف على هذه المباحث أيضًا؛ لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والرد على المنكرين لا يمكن بدون معرفة هذه المباحث فكانت من مقدمة الشروع في هذا العلم خاصةً.

فإن قيل: إن الأمور المذكورة هاهنا عين المقدمة فإذا جعلت ظرفًا لها يلزم كون الشيء

---

(١) التصور: حصول صورة مفردة ما في العقل، كالجوهر والعرض، وقيل: حصول صورة الشيء في العقل. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي (ص٨٧)، والتعريفات للجرجاني - باب التاء، (ص٥٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٩٨).

(٢) التصديق: هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر. وحكم العقل بنسبة بين مفردين إيجابًا أو سلبًا، على وجه يكون مفيدًا، كالحكم بوجود الصانع وحدوث العالم، إدراك وقوع النسبة في الإيجاب، وعدم وقوعها في السلب،ينظر: المرجع السابق.

(٣) التعريف: عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيءٍ آخر وهو إما بالحد وإما بالرسم، وكل منهما إما تام وإما ناقص. ينظر: التعريفات للجرجاني - باب التاء، (ص٦٢).

(٤) الغاية :ما لأجله وجود الشيء، ينظر: المرجع السابق (ص١٦١).

(٥) الهلية المركبة: ما كان المحمول فيها أثرا من آثاره وعرضيا من عرضياته، كقولنا: (الإنسان ضاحك)، فهي تدل على ثبوت شئ لشئ بخلاف الهلية البسيطة حيث تدل على ثبوت الشئ.[ينظر: الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، (١/ ٣٩٤) نهاية الحكمة للطباطبائي، تحقيق: الشيخ عباس على الزارعي السبزواري، (ص١٨٦)، ط١٤/ ١٤١٧، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة]

ظرفًا لنفسه.

قلنا: الجواب عنه بوجوه:

الأول: إن الكتاب المؤلف كالمواقف[١] (والمقاصد)[٢]،[٣] مثلًا وما يذكر فيه من المقدمة والمقصود والفصول والأبواب، إما أن يكون عبارة عن الألفاظ المعينة الدالة على المعاني المخصوصة المتصورة والمتصدقة، وإما عن النقوش الدالة على الالفاظ المخصوصة الدالة على تلك المعاني، وإما عن تلك المعاني[٤] من حيث إنها مدلوله لتلك العبارة والنقوش، وإما عن المركب من الثلاثة أو اثنين منهما.

فإن كان عبارة عن الألفاظ أو النقوش أو المركب منهما فلا إشكال في الظرفية المذكورة، لأن معناه حينئذ أن هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني، لأن المقدمة التي هي جزء الكتاب عبارة عن الألفاظ أيضًا على هذا التقدير. [ل٥أ/ و]

وإنما استحقت تلك الألفاظ التقديم والتسمية بالمقدمة لكونها في بيان ما هو مقدمة العلم تسميةً للشيء باسم مدلوله[٥].

وإن كان عبارة عن المعاني المخصوصة فقد يوجه تلك الظرفية بأن المقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم، وهذا المفهوم كلي منحصر فيما ذكر من الأمور المذكورة، فكأنه

---

(١) المواقف في: علم الكلام: للعلامة، عضد الدين: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، القاضي، المتوفى: سنة ٧٥٦، ألفه: لغياث الدين، وزير خدابنده، وهو: كتاب جليل القدر، رفيع الشأن جمع بين كتاب الرازي "نهاية العقول في دراية الأصول" وكتاب الآمدي "أبكار الأفكار في أصول الدين"، اعتنى به الفضلاء، فشرحه: السيد الشريف: على بن محمد الجرجاني. المتوفى: سنة ٨١٦، ستة عشرة وثمانمائة. [ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون،(٢/ ٣٩٣)].

(٢) غير موجودة في النسخة [ب]

(٣) كتاب شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر السمرقندى(ت٧٩٢)، يعتبر الكتاب خلاصة وافية لكل ما كتب في علم الكلام، رتب على ستة مقاصد وفرغ من تأليفه سنة ٧٨٤هـ[ينظر: كشف الظنون،(٢/ ١٦٨٠)]

(٤) في (ب) [المخصوصة].

(٥) أي: ما دل عليه.

قيل هذا الكلي في هذا الجزئي[(١)].

وقد يوجه أيضًا بأن مقدمة العلم تصوره بحده والتصديق بموضوعه وغايته، والمذكور في المقدمة ليس هذه الإدراكات بل معاني يتوصل بها إلى تلك الإدراكات، فكأنه قيل هذه المعاني في تحصيل تلك الادراكات، وإن كان عبارة عما يتركب من المعاني والألفاظ والنقوش فالجواب هو التوجيه الثاني من التوجيهين كما ذكره الشريف العلامة[(٢)].

والثاني: أن المقدمة على نوعين: مقدمة العلم: وهي ما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه، ومقدمة الكتاب: وهي طائفة مخصوصة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباطٍ له بها وانتفاعٍ بها فيه سواء توقف عليها أم لا، فما جعل ظرفًا فهو مقدمة العلم، وما جعل مظروفًا فهو مقدمة الكتاب هكذا ذكره التفتازاني[(٣)].

ورد: بأنه اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من كلامهم، ولا تمس إليه حاجة لجواز التسمية لتلك الالفاظ بالمقدمة مجازًا[(٤)] تسمية الشيء باسم مدلوله بلا حاجة إلى اصطلاح جديد كما عرفت[(٥)].

والثالث: أن][(٦)] هذه الظرفية مجازية إقامة للشمول[(٧)] العموم العلمي مقام الشمول الظرفي، بمعنى أنه كلما يعلم هذه المقدمة يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بخلاف

---

(١) الجزئي الحقيقي: ما يمنع نفس مفهومه عن وقوع الشركة فيه كزيد، ويسمى جزئيا لأن جزئية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الكلي والكلي جزء الجزئي فيكون منسوبا إلى الجزء، والمنسوب إلى الجزء جزئي، وبإزائه الكلي الإضافي وهو الأعم من شيء، والجزئي الإضافي أعم من الجزئي الحقيقي، فجزء الشيء ما يتركب ذلك منه ومن غيره. ينظر: التعريفات للدرجاني - باب الجيم،ص٧٥، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٢٥).

(٢) سبقت ترجمته

(٣) الإمام العلامة المتفنن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأخذ عن القطب والعضد، وانتفع الناس بتصانيفه. وأقام بسرخس، من كتبه "حاشية" على الكشاف، في التفسير للزمخشري. قال في كشف الظنون: "وهي ملخصة من حاشية الطيبي مع زيادة تعقيد في العبارة ولم يتمها، وصل فيها إلى سورة الفتح، وفرغ منها سنة ٧٨٩ هـ". ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، (١/ ٣٦٠).

(٤) في (ب) [من قبيل].

(٥) في (ب) [آنفًا].

(٦) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٧) أي: العموم.

العكس، لجواز أن يعلم ما يجب تقديمه في هذا العلم بدون هذه المقدمة، فشبه شمول العموم العلمي بالشمول الظرفي [في الاحاطة، فإن الظرف كما أحاط المظروف كذلك العام أحاط الخاص] (١)، فاستعمل كلمة في ههنا (٢) [مجازًا] (٣).

[تعريف علم الكلام](٤)

الكلام: [الظاهر أن لامه للحقيقة اي للإشارة إلى نفس المعنى لأنه المتبادر في مقام التعريف حتى مثلوا لها به. [ل٥ظ]

فإن قيل: إنَّ قصد نفس المعنى خارج عن قانون(٥) القصد، لأن قصد المعنى من اللفظ إنما يكون لإفادته للمخاطب ولا يمكن للمخاطب المتعلم أن يستفيد من المعنى قبل التعلم لعدم علمه بالوضع قبله.

قلنا: [قصد](٦) المعنى للإفادة هو الشائع، لكن في مقام التعريف والتفسير ليس للإفادة بل لمجرد التصوير والتفسير(٧) فيكون اللام للإشارة إلى تعيينه عند المخاطب باعتبار انه

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (د) [واعلم أن المراد بما يجب تقديمه هاهنا ما يجب تقديمه في كل علم يجب تحصيله كحده، وموضوعه وغايته، وما يجب تقديمه في الكلام خاصة، كمباحث العلم والنظر، وما يتعلقهما؛ لأن تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال، والرد على المنكرين يتوقف على ذلك فجعلوها مقدمة له، توضيحه: أن الشرع في كل علم لكونه فعلًا اختياريًا يتوقف على تصوره بوجه ما على، وعلى التصديق بفائدة ما، وعلى تصوره برسمه، وعلى التصديق بفائدته المقصودة منه وعلى التصديق بموضوعية موضوعه، بمعنى الحصيلة المركبة، لكن التوقف على الامرين الأولين لا مكان الشروع وعلى الثلاثة الأخيرة على وجه البصيرة، ولما كان التصور بوجه ما حاصًا في ضمن التصور برسمه والتصديق بالفائدة المقصوده منه، أعني غايته المترتبة عليه، ثم لما رأو احتياج هذا العلم إلى أمر أخر غير ما ذكر، أعني ما أشرنا إليه أنافًا جعلوه من مقدمات شروعه أيضًا فاتبعنا أثرهم وقلنا].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقطة من (أ، ج).

(٥) القانون: أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تتعرف أحكامها منه، كقول النحاة الفاعل مرفوع والمفعول، منصوب. ينظر: التعريفات للجرجاني - باب القاف، (ص١٧١)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٦٦).

(٦) ما بين المعكوفتين في (ب) [مقصد].

(٧) الفَسْرُ: البيانُ. وقد فَسَرْتُ الشئ أفسره بالكسر فسرا. والتفسير مثله. واسْتَفْسَرْتُهُ كذا، أي سألته أن يُفَسِّرَهُ لي.

المعنى المعتبر عند المتكلمين[(١)].

ويجوز أن يكون للعهد الخارجي فيكون إشارة إلى فرد من مدلول نفس الكلام متعين عند المخاطب، وحينئذ يكون المراد بالمدلول هو المسمى بهذا اللفظ أي لفظ الكلام، لأنه لا معني للفظ الكلام يكون المعنى المقصود باللام فردًا منه غير المسمى بهذا اللفظ فلابد من التأويل[(٢)] بالمسمى لفظ هذا الكلام حتى يكون اللام للإشارة إلى المعنى المعهود بين المتكلمين من جملة أفراد المسمى بلفظ الكلام، وحمل لفظ الكلام هاهنا على هذا المعنى غير مستبعد لأن المخاطب لا يفهم من اطلاقه في مقام التعليم إلا هذا.

فإن قيل: قد تقرر عندهم أن التعريف للمفهوم[(٣)] لا للفرد فقصد فرد من مدلول المحدود خروج عنه.

قلنا: إن ما قصد تميز أفراده يقصد في التعريف إلى تصويره لا إلى تصوير أفراده سواء كان فرد مدلول لفظ المحدود أو نفس الموضوع هو له، فقصد فرد المسمّى بالكلام إذا كان المقصود تميز أفراد ذلك الفرد وتصوير نفس مفهومه لا يكون خروجًا عن قاعدتهم المذكورة.][(٤)]

علم بأمور: أي بمسائل[(٥)].

=

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الرابعة، سنة: ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م، (٢/ ٧٨١).

(١) جمع متكلم، وهو المشتغل بعلم الكلام، وعلم الكلام، وأصول الدين، وكذا الفقه الأكبر كلها بمعنى واحد وهو: وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبهة. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٣٠).

(٢) قال المناوي: "التأويل: رد الشيء إلى الغاية المرادة منه قولا كان أو فعلا ذكره الراغب، وفي جمع الجوامع: هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوع، فإن حمل لدليل فصحيح، أو لما يظن دليلا ففاسد، ولا لشيء فلعب لا تأويل. وقال ابن الكمال: التأويل أي في التفسير صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة كقوله {يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ} [الروم: ١٩] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، أو إخراج المؤمن من الكافر والعالم من الجاهل كان تأويلا". ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (صـ٨٩).

(٣) المفهوم: المركب العقلي في القضية المعقولة، أوالصورة الحاصلة في الذهن من اللفظ. ينظر: التعريفات (ص ١٨٠)، ومعجم لغة الفقهاء، (صـ ٤٤٧).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ب، د)

(٥) جمع مسألة، والمسألة، لغة: السؤال أو المسؤول أو مكان السؤال، وعرفا: هي قضية نظرية في الأغلب تتألف

=

يقتدر: قدرة تامة [كما][1] هو المتبادر، وبهذا القيد يخرج عن التعريف علم الله وعلم الرسول و [2] الملائكة لأن علومهم لا تسمى كلامًا.

ووجه الخروج أن صيغته الاف تعال تدل على الاعتماد المشعر بالكسب والنظر، وعلومهم ليس بالكسب والنظر.

أما علمه تعالى فظاهر، وأما علمي الرسول والملائكة فبالوحي[3] لا بالكسب.

معه: أي (مع)[4] العلم بتلك الأمور. [ل ٦ و]

على إثبات العقائد الدينية: أي على الغير، سواء كان العقائد صوابًا أو خطئًا، فإن الخصم كالمعتزلي مثلًا [وإن] [5] كان على خطأ في عقائده وما يتمسك به في إثباتها، لكنه لا يخرج عن علماء الكلام، ولا علمه الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من.

والمراد بالدينية: هو المنسوب إلى دين محمد ﷺ صوابًا او خطئًا لما ذكرناه [من قضيةِ المعتزلي][6].

[**والمراد بالإثبات**: معناه المتبادر، ولذا قلنا على الغير لا بمعنى التحصيل والاكتساب، ولا يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجًا عن علم الكلام ثمرةً له، وذلك باطل لأنه داخل فيه على ما صرح به الشريف العلامة.

فإن قيل: يجوز أن يراد بالعقائد في قوله إثبات العقائد القضايا الجزئية فلا محذور في

=

منها حجتها وهي مبانيها التصديقية وقد تكون ضرورية محتاجة إلى تنبيه وأما ما لا خفاء فيه فليس من المسألة في شيء والمراد القضية الكلية التي تشتمل بالقوة على أحكام تتعلق بجزئيات موضوعها. ينظر: الكليات لأبي البقاء(صـ٨٥٧).

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [على].

(٢) ما بن المعكوفتين في (ب) [وعلم]، وساقط من (د).

(٣) في (ب) [منهتعالى]، وساقط من (د).

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [ومن].

(٦) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

كونها ثمرة لقواعد الكلام، فالمعنى الكلام علم بقواعد كلية يقتدر معه على تحصيل العقائد الجزئية بجعل تلك القواعد كبرى لصغرى سهلة الحصول[١].

قلنا: إنه مع كونه خلاف التبادر من التعريف يلزم أن يكون وضع الكلام لتحصيل العقائد الجزئية لا غير، مع أن وضعه وتدوينه لإلزام الخصم، وإيراد الحجج عليهم لأنهم دونوه بعد ظهور المخالفين في العقائد للإلزام عليهم، وبهذا ظهر ضعف ما[٢] في شرح المقاصد أن المراد بالعلم في هذا التعريف بمعنى ملكة الاستحصال[٣]، بمعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في استحصال العقائد، وأن المراد بالإثبات تحصيل العقائد واكتسابها، مع أن حمل العلم بينهما على ملكة الاستحصال خلاف المتبادر لان المتبادر ملكة الاستحضار[٤][٥]][٦].

بإيراد الحجج عليها: إشارةً إلى [وجود][٧] المقتضي[٨].

---

(١) أي: بأن تكون الدليل الجزئي في المقدمة الصغرى، والقاعدة في المقدمة الكبرى.

(٢) زيد في النسخة [ب] على ما قاله التفتازاني.

(٣) الاسْتِحْصالُ: التخليص وتميز الشيء من غيره؛ استحصال الذهب من حجر المعدن.-: الحصول على الشيء، أي إدراكه ونيله.- في الأصول: استخراج الحكم واستنباطه. ينظر: المعجم المحيط، لأديب اللجمي-شحادة الخوري - البشير بن سلامة-عبد اللطيف عب - نبيلة الرزاز، المراجعة والتنسيق: أديب اللجمي-نبيلة الرزاز، (ص ٣٨٤).

(٤) الاستحضار: أن تصير النظريات مخزونة ضد القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت في غير تجشم كسب جديد. ينظر: التعريفات ص١٥٢، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤٤).

(٥) نصُّ كلام التفتازاني في "شر المقاصد": معنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين أو اتقانها وإحكامها بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين. [ينظر: سعد الدين التفتازاني ت ٧٩١ هـ، شرح المقاصد في علم الكلام، (١/ ١٦٦)، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ٢٠٢٠/ ١٤٤٠]

(٦) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٨) المقتضي: هو الطالب؛ فاقتضاء النص: عبارة عما لم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه، فإن ذلك أمرٌ اقتضاه النصُّ بصحة ما تناوله النص، وإذا لم يصح لا يكون مضافاً إلى النص، فكان المقتضي كالثابت بالنص. ينظر: التعريفات للجرجاني ص٢٢٦، والتعريفات الفقهية، (ص ٣٣).

ودفع الشبهة: عنها إشارةً إلى انتفاء المانع.

اعلم: أن المتبادر من القدرة هي[(١)] التامة، ومن المعية هي المصاحبة الدائمة العادية فينصرف إليه في التعريف[(٢)] على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه، لأن تلك القدرة على ذلك الإثبات إنما يصاحب دائمًا هذا العلم [دون العلم[(٣)] بعضها ودون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط وهي المنطق. [ل٦ ظ]

[إذ لا يحصل به القدرة التامة على إثبات العقائد الدينية، لأن هذا الإثبات إنما يحصل لحجةٍ لها صورة مخصوصة يحصل من المنطق ومادة معينة لا يعرف منه، لأن خصوصيات المبادئ لا يعرف من المنطق وإنما يعرف به مناسبة المبادي المعلومة من علمٍ لكلِ مطلوب على وجه اجمالى][(٤)]، ودون علم الجدل الذي يتوسّل به إلى حفظ أي وضعٍ أراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك، ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام، بل وجميع العلم الجامع له، إذ ليس يترتب على ذلك الجميع تلك القدرة دائمًا على جميع التقادير، بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي اصلًا.

وإنما اختير يقتدر على يثبت إشارةً إلى أن الإثبات بالفعل ليس بلازم، واختير مع على به إشارةً إلى انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء، واختير الإثبات على التحصيل إشارةً إلى أن ثمرة الكلام هو الإثبات لا التحصيل كما ذكرناه، وإلى أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها وإن كان بعضها مما يستقل العقل في إثباتها كما سيأتي.

وليس المراد بالحجج والشبه ماهي كذلك في نفس الأمر بل بحسب زعم من تصدي للإثبات لما ذكرناه من قضية المعتزلي [والمخطئ][(٥)].

ثم اعلم: أن هذا التعريف رسم لا حد، وذلك لأن حقيقة كل علم هي المسائل

---

(١) في (د) [القدرة].

(٢) في (ب) [فينطبق التعريف].

(٣) في ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٥) في (د) [ونحوه من المخطيء].

النظرية،(١) أو التصديق بها(٢) عن دليل كما هو المتبادر في قولهم الكلام علم بأموره.

وعلى التقديرين لا يمكن تحديده إلا ببيان تلك المسائل، والتصديقات بها وتصورهما بأسرارهما، إذ لا معنى لتحديد الشيء إلا تصوره بجميع أجزائه.

ولما كان تصورهما(٣) بأسرارهما متعذرًا كان تحديد العلم أيضًا متعذرًا، إذ ليس تلك المسائل وتصديقاتها من الأمور الاعتبارية(٤) المحضة(٥) حتى يتيسر التحديد بها.

فعلى هذا: المفهومات التي تذكر في تعريفات العلوم كالتعريف المذكور للكلام مثلًا لوازم متساوية لتلك المسائل والتصديقات بها فيكون رسومًا لا حدودًا، وقيل إن أسماء العلوم موضوعة [ل٧أ/ و] بإزاء(٦) مفهوم كلي شامل لتلك المسائل كالتعريف المذكور مثلًا فيكون حدًا اسميًا له لا رسمًا.

والحق هو الأول، إذ لا تجد اسمًا من أسماء العلوم كالكلام مثلًا يطلق ويراد به المفهوم الكلى بل يراد به دائمًا [المسائل المخصوصة] (٧) والتصديقات بها، يقال فلان يعلم النحو يعني أنه يعلم المسائل المخصوصة أو يتصور التصديقات بها اذ لا حجر في التصورات بتعلق جميع الأشياء حتى نفسها.

هذا: [ثم لما كان] (٨) تمايز العلوم في نفسها بحسب تمايز الموضوعات(٩) بمعنى الهيئة

---

(١) زيد في النسخة [ب]: كما هو المشهور بينهم والمتبادر من قولهم فلان يعلم النحو مثلًا.

(٢) زيد في النسخة [ب]: بتلك المسائل.

(٣) زيد في [ب]: تصور تلك المسائل والتصديقات المتعلقة بها.

(٤) الأمر الاعتباري: ما لا وجود له إلا في عقل المعتبر ما دام معتبرا. ينظر: التعريفات للجرجانى ص٣٧، والتوقيف على مهمات التعاريف، (٦٢ص).

(٥) المحض: الخالص الذي لم يخالطه غيره. وأصله تخليص الشيء مما فيه عيب كالفحص لكن الفحص يقال في إبراز شيء من الأشياء تختلط به وهو منفصل، والمحض يقال في إبرازه عما هو متصل به. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٣٠٠).

(٦) الْإِزَاءُ مِثْلُ كِتَابٍ هُوَ الْحِذَاءُ وَهُوَ بِإِزَائِهِ، أَيْ مُحَاذِيهِ وَهُمْ إزَاءُ الْقَوْمِ أَيْ يُصْلِحُونَ أَمْرَهُمْ وَكُلُّ مَنْ جُعِلَ قَيِّمًا بِأَمْرٍ فَهُوَ إزَاؤُهُ. ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (١/ ١٣).

(٧) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين في(د) [ولما اتفقوا].

(٩) جمع موضوع، ويأتي بعد قريب بيان الموضوع من كلام الشرح رحمه الله.

المركبة تناسب تصوير العلم ببيان موضوعه إفادةً لما به يتميز عن غيره بحسب الذات(١) فقال:

وموضوعه: (٢) بيان ذلك أن(٣) كمال النفس الناطقة(٤) في قوتها النظرية إنما هو معرفة حقائق الأشياء وأحوالها على ماهي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية، ولما كان تلك الحقائق والأحوال متكثرة متنوعة جدًا، وكانت معرفتها على الاختلاط متعسرة وغير مستحسنة، تصدي الأوائل لضبطها وتسهيل تعليمها، فأفردوا الأحوال الذاتية المتعلقة بشيء واحد مطلقًا أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسبًا معتدًا بها سواء كان في ذاتي أو عرضي ودونوها على حده وعدوها علمًا واحدًا، وسموا ذلك الشيء أو تلك الاشياء موضوعًا لذلك العلم.

[لأن موضوعات مسائله راجعة إليه لأنها] (٥) إما عين موضوع العلم أو نوعه(٦) أو عرضه الذاتي(٧) أو نوع عرضه الذاتي فصارت كل طائفة من الأحوال بسبب تشاركها في

---

(١) في (د) [عن غيره بعد ما أفاد التعريف الرسمي التميز بحسب المفهوم].

(٢) في (د) [أي: موضوع الكلام.

(٣) في (ج) [كان].

(٤) النطق: بالضم وسكون الطاء يطلق على النّطق الخارجي وهو اللفظ وعلى النّطق الداخلي الذي هو إدراك الكلّيات، وعلى مصدر ذلك الفعل وهو اللسان، وعلى مظهر هذا الانفعال أي الإدراك وهو النفس الناطقة كذا في شرح المطالع في تعريف المنطق. وفي بديع الميزان في بيان النّسب ما حاصله أنّ المراد بالنّطق في قولهم الإنسان حيوان ناطق هو القوة الموجودة في جنان الإنسان التي ينتقش فيها المعاني ولا خفاء في أنها لا توجد في الببّغاء والملائكة والجن لفقد الجنان في الجنّ والملائكة وفقد انتقاش المعاني في الببّغاء انتهى. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٧٠٣).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د)[على ما اختاره].

(٦)النوع: كل مقول على واحد أو على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب: ما هو، وهو النوع الحقيقي، أو: هي ماهية يقال عليها وعلى غيرها: الجنس، قولًا أوليًا؛ أي :بلا واسطة، كالإنسان بالقياس إلى الحيوان، فإنه ماهية يقال عليها وعلى غيرها، كالفرس والجنس، وهو الحيوان، حتى إذا قيل :ما الإنسان، والفرس، فالجواب :إنه حيوان، وهذا المعنى يسمى :نوعًا إضافيًا. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص٩٢)، والتعريفات للجرجاني (ص٢٤٧).

(٧) العرض الذاتي: كل عَارض كَانَ استعداد عروضه ناشئا عَن خُصُوصِيَّة الذَّات يُسمى عرضا ذاتيا لانتسابه إلى خُصُوصِيَّة الذَّات، وَمَا لَيْسَ كَذَلِك يُسمى عرضا غَرِيبا لغربته بِالْقِيَاسِ إِلَى خُصُوصِيَّة الذَّات مثل أَيْن، و وضع، وكَيفَ، وَمِقْدَار بِعَيْنِه. ينظر: الكليات لأبي البقاء (ص٦٠٠).

الموضوع علمًا منفردًا ممتازًا في نفسه عن طائفة أخرى مشاركة في موضوع آخر، فتمايزت العلوم في نفسها [بموضوعاتها] (١) [فصار] (٢) هذا التمايز مما لا بد منه مع جواز الامتياز بأمر آخر أيضًا كالغاية مثلًا.

وسلكت الأواخر أيضًا هذه الطريقة في علومهم وهو أمر استحساني (٣) إذ لا مانع عقلًا من أن يعد كل مسألة علمًا برأسه وتفرد بالتعلم لا من أن يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد. [ل ٧ ظ] سواء كانت متناسبة في وجه آخر أو لا علمًا واحدًا مدونًا لكون كلها متشاركة في أنها أحكام بأمور على أخرى.

وبالجملة فقد أطبقوا على أن تمايز العلوم بحسب الذات، وكذا تناسبها (وتباينهما وتداخلهما انما هو) (٤) بحسب الموضوعات فكان التصديق بموضوعية الموضوع إجمالًا من مقدمات الشروع.

وأما التصديق (٥) بوجود الموضوع بمعنى الهيئة البسيطة أعنى أن له موضوعًا فمن المبادئ التصديقية على ما ذكره (الشيخ) (٦)، واختاره الشريف العلامة، (٧) ومن أجزاء العلوم على حدة [كما ذكره] التفتازاني (٨) كما أن تصور موضوع كل علم بتعريفه كتعريف الكلمة مثلا بلفظ موضوع المنفرد من المبادئ التصورية، وأما تصور (٩) مفهوم الموضوع

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج)

(٢) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٣) أي: ليس واجبا.

(٤) غير موجود في النسخة [ب].

(١) التصديق: حصول صورة الشيء في العقل مع الحكمعليه بالنفي او الاثبات[ينظر: التعريفات للجرجانى (ص٥٩).

(٦) الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا الحكيم المشهور؛ وهو أحد فلاسفة المسلمين، وكانت ولادته في سنة سبعين وثلثمائة في شهر صفر، وتوفى بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ودفن بها. ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، تحقيق: إحسان عباس، ط: دار صادر - بيروت، الطبعة: الجزء: ٢ - ١٩٠٠، ٢/ ١٥٧ - ١٦١، وسير أعلام النبلاء، (١٧/ ٥٣١ - ٥٣٧).

(٧) ينظر: شرح المواقف للشريف الجرجانى ت٨١٦، (١/ ٤٧: ٤٩).

(٨) ينظر: شرح المقاصد (١/ ١٧٢: ١٦٧).

(٩) هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات[ينظر: التعريفات للجرجانى (ص٥٩)]

بما يبحث[١] عن أعراضه الذاتية فلكونه معتبرًا في طرفي التصديق لموضوعية الموضوع.

فإن قيل: فعلى هذا يكون من مقدمات الشروع[٢] قلنا: ممنوع، إنما يكون كذلك أن لو توقف ذلك التصديق عليه، ولكنه يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجهٍ ما غير الكنه[٣] فيجوز أن يتصور مفهوم الموضوع

بوجهٍ ما ويحكم به على الشيء الفلاني.

هو المعلوم: اعترض عليه بأنه إن أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات[٤] مسائله أخص منه فلا يكون عرضًا ذاتيًا له، وإن أريد به ما صدق عليه من أنواع العلوم فكان أعم منه فلا يكون أيضًا عرضًا ذاتيًا مبحوثًا عنه في الفن مالم يقيد بما يجعله مساويًا له كالمساوات العارضة للعدد بواسطة جنسه الأعم وهو الكم' فإنه لا يبحث عنها في الحساب إلا بعد التخصيص بالمساوات العددية.

وأجيب عنه[٥]: (باختيار الشق الأول)[٦] بأن العرض الذاتي يجوز أن يكون أخص من معروضه[٧].

أقول: فيه بحث لأن العرض الذاتي للشيء إنما يجوز أن يكون أخص منه، بشرط ألا

---

(١) في (ب) [فيه].

(٢) في (ج) [وليس كذلك]وفي (د) بزيادة [على ما صرحوا به].

(٣) قال العلامة التهانوي: "الكنه: بالضم وسكون النون قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في بحث الوجود: معنى تصوّر كنه الشيء تمثّله في الذهن سواء كان على وجه التفصيل أو على وجه الاجمال. قال الفاضل الچلبي في حاشية الخيالى في قوله حقائق الأشياء ثابتة: معرفة الشيء قد يكون بأمر خارج عنه عارض له كتصور الإنسان بالضاحك وقد يكون لأمر داخل كالناطق، فإذا تصوّرت الناطق علمت الإنسان بذلك الوجه، وقد يكون بأمر داخل وخارج معا كالناطق والضاحك فإنّ تصوّرهما تصوّر الإنسان بجميع أجزائه على التفصيل. وإن كان ذلك التفصيل في التعقّل يسمّى ذلك كنها..." ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٣٨٩).

(٤) جمع محمول، وهو ما يقابل الموضوع، وهوعند المنطقين هو المحكوم به في القضية الحملية دون الشرطية وفي الشرطية يسمّى مقدّما. ينظر: المرجع السابق، (٢/ ١٤٩٠).

(٥) في (د) [في شرح المواقف].

(٦) غير موجودة في النسخة [ب]

(٧) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٧)،ط. دار الكتب العلمية

يحتاج ذلك الشيء في عروضه إلى أن يصير نوعًا معينًا كما في لحوق الحركة[(١)] والسكون[(٢)] للجسم، وأما اذا احتاج إليه[(٣)] [ل٨و] كما في لحوق الضحك أو الكتابة للحيوان فانه يحتاج فيه إلى ان يصير إنسانًا فلا يكون عرضًا ذاتيًا [له] [(٤)] بالاتفاق.

والحاصل: أن العرض الأخص من الشيء إن كان عروضه للاستعداد في ذات ذلك الشيء يكون عرضًا ذاتيًا له كما في عروض الحركة والسكون للجسم، وإن كان عروضه لا لاستعداد في ذات ذلك الشيء بل بواسطة أمر أخص منه كما في عروض الضحك للحيوان فلا يكون عرضًا ذاتيًا له، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن القدم والحدوث وغيرهما من الأعراض المبحوث عنها في هذا العلم إنما يعرض للمعلوم بواسطة أمر أخص منه لا لاستعداد في ذات المعلوم فإنه يحتاج في عروض القدم [والحدوث] [(٥)] له إلى ان يصير نوعًا معينًا وكذا في عروض الحدوث فلا يكون من الأعراض الذاتية له.

فالأولى في الجواب أن يقول: إنَّ بين محمولات العلم وبين محمولات مسائله فرقًا كما بين موضوعاتهما، وأنه لا يلزم من كون محمولات مسائله أخص من موضوعه[(٦)] لكون محموله أخص من موضوعه، وذلك لأن محمولات العلم ما ينحل إليه محمولات مسائله بطريق الترديد[(٧)] مثلًا امتناع الخرق إذا أخذ مع مقابله على وجه الترديد يكون

---

(١) الحركة: الخروج من القوة إلى الفعل تدريجا، وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر، وقيل هي كونان في آنين في مكانين كما أن السكون كونان في آنين في مكان واحد. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٨٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٣٨).

(٢) السكون: عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما ليس من شأنه الحركة لا يكون سكونا فالموصوف بهذا لا يكون متحركا ولا ساكنا ذكره ابن الكمال. ينظر: التعريفات للجرجاني، ص٨٤، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٥٩).

(٣) في (ب،ج) [وأما اذا احتاجإليه كما في لحوق إلى أن يصير نوعًا معينًا]،.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [أي موضوع العلم وموضوع المسألة].

(٧) عند الأصوليّين والمنطقيّين هو إيراد أوصاف الأصل وحصرها وإبقاء البعض وإبطال البعض الآخر لتثبت علية الباقي ويسمّى بالسّبر والتقسيم وبالسبر أيضا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٤٢٠).

محمولاً وعرضًا ذاتيًا للجسم الطبيعي[١] الذي هو موضوع العلم الطبيعي، فيقال الجسم إما قابل للخرق أو غير قابل له وهو مساو للموضوع لا أخص منه، وإذا أخذ وحده يكون محمولًا لمسألة ذلك العلم لا لموضوعه، فيقال الجسم الفلكي غير قابل للخرق والعنصري قابل له، فكان محمولات العلم هو المفهوم [المردد][٢] بين خصوصيات الأعراض المتقابلة، ومحمولات المسألة هي خصوصيات تلك الأعراض، فكان محمولات العلم في مقابلة موضوعه، ومحمولات المسألة في مقابلة موضوعها، ولا يلزم أن يكون محمول المسألة أخص من موضوع العلم أن يكون محمول العلم[٣] أخص من موضوعه[٤]، كيف وأن كل محمول مساو لموضوعه، ففيما نحن فيه ان محمول العلم هو المفهوم المردد بين القدم والحدوث وغيرهما وهو المساو لموضوعه وهو المعلوم[ل ٨ظ]

ومحمول المسألة كل واحد من هذه الأحوال وهو مساو لموضوع المسألة وهو انواع المعلوم.

فإن قيل: هذا المفهوم المردد[٥] لا يبحث عنه في شيء من العلوم بل إنما يبحث في العلوم [في][٦] كل واحد واحد من خصوصيات هذا المفهوم، فكيف يصح أن يكون عرضًا ذاتيًا لموضوع العلم لأن موضوع العلم ما يبحث فيه عن [أعراضه الذاتية][٧].

---

(١) الجسم الطبيعي: هُوَ الَّذِي يفْرض فِيهِ أبعاد ثَلَاثَة متقاطعة على زَوَايَا قَائِمَة. ينظر: الكليات ص٣٤٦، وقيل: هو المتمكن الممانع المقاوم والقائم بالفعل في وقته ذلك كهذا الحائط وهذا الجبل وذلك الإنسان. ينظر: مفاتيح العلوم، لمحمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط: دار الكتاب العربي، الطبعة: الثانية، (ص ١٥٩).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [المراد].

(٣) في (د) [نفسه].

(٤) في (د) [محمول العلم مساو لموضوعه ومحمول المسألة مساو لموضوعها].

(٥) ما بين المعكوفتين في (ج) [المراد].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [عن].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [أعراضه الذاتية بإرجاء ضمير أعراضه إلى].

قلنا: نعم، إلا أن معناه ما يرجع البحث فيه عن الأعراض الذاتية إليه بأن يجعل نفسه أو نوعه أو عرضه الذاتي موضوعًا للمسألة، لا ما يبحث فيه بالفعل عن الأعراض المختصة به بأن يجعل نفسه فقط موضوعًا للمسألة، ويحمل عليه عوارضه الذاتية فقط، يعني أنه لا يلزم أن يبحث في الفن بالفعل عن العرض الذاتي (لنفس الموضوع)(١).

فان قيل: كيف يصح أن يراد بالمعلوم مفهومه والحال أن شيئًا من محمولات الفن ومحمولات المسألة لا يعرضه(٢) أصلًا وإنما يعرض لما صدق عليه هذا المفهوم من الأنواع والأفراد.

قلنا: ليس المراد بالمفهوم هنا الأمر الكلي الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج، بل ذات هذا المفهوم لكن لا باعتبار خصوصية النوعية أو الفردية بل مطلق الذات المتصفة [بالمعلومية](٣) قديمًا أو حادثًا موجودًا أو معدومًا لان المعدومات تتصف بالمعلومية أيضًا.

ولك أن تختار الشق الثاني بأن يقول: موضوعه هو أنواع [المعلوم](٤)

قديمًا أو حادثًا، موجودًا أو معدومًا، كما قالوا موضوع الحكمة أنواع الموجودات، فيكون قولهم موضوع الكلام هو المعلوم إشارةً إلى جهة وحدة الموضوع ويكون الموضوع أمور متناسبة في أمر عرضي(٥)

وهو مفهوم المعلوم(٦).

---

(١) في النسخة [ب]: في الموضوع نفسه.

(٢) أي: لا يعرض له أي: لا يكون عرضا له.

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [بالمفهومية].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [المعلومات].

(٥) أي: ليس ذاتيا، والْعرض أعم من العرضي: فَإِن الْبيَاض عرض لَيْسَ بعرضي والأبيض عرض وعرضي على مَذْهَب كَمَا ستقف عليهِ. وَالشَّيْخ الرئيس صرح بِأَن الْعرض الْمُقَابل للجوهر غير العرضي الْمُقَابل للذاتي وَهَذَا هُوَ الْحق لَا ريب فِيهِ. وَقَالَ السَّيِّد السَّنَد الشريف قدس سره الْعرض هُوَ العرضي بِحَذْف الياء تَخْفِيفًا وَبعد الْحَذف جَاءَ الِاشْتِبَاه نعم هَذَا الْعرض يُقَابل الْجَوْهَر بِمَعْنى الأَصْل كَمَا يُقَال أَي شَيْء هُوَ فِي جوهره أو عرضه ثمَّ إِنَّه فِي الإشارات رُبمَا قَالُوا الْعرض محذوفا عَنهُ الياء. دستور العلماء، (٢/ ٢٢٦).

(٦) في (د) [وهو مفهوم المعلوم].

فعلى هذا يكون الأعراض العامة المشتركة بين الأنواع مخصصة لكل نوع بقيود مخصصة كما خصص المساوات في الحساب بالمساوات العددية، والوجود بالوجود الواجبي[(١)] في الكلام، لكن يردعليه ما سيأتي في القول الثاني(ل٩أ/ و) [من أن ذاته تعالى ليس بينًا في نفسه ولا مبينًا في علم آخر ولا يجوز أن يبين في هذا العلم فلا يكون موضوعًا له، وأما المعلوم فبين في نفسه فيجوز أن يجعل موضوعًا له][(٢)].

من حيث يثبت له ما هو في العقائد الدينية او وسيلة لها: واعترض عليه في شرح "المواقف"[(٣)] بأن هذه الحيثية[(٤)] لا دخل لها في عروض القدرة وغيرها من الأعراض المبحوث عنها في الفن فلا يكون عرضًا ذاتيًا للمعلوم من تلك الحيثية وإن كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لإثبات عقيدة دينية.

أقول: فيه بحث لأن الحيثية المذكورة في موضوعات العلوم لها اعتباران أحدهما: أن يكون جزء من الموضوع أو قيدًا لموضوعيته، على معني أن البحث عن الاعراض التي تلحقه من تلك الحيثية كما في قولهم موضوع العلم الإلهي هو الموجود من حيث هو موجود، على معني[(٥)] يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث إنه موجود لا من حيث إنه جوهر أو عرض، ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عن جزئه أوعن قيده[(٦)].

ولأنه لا يبحث في ذلك العلم إلا عن العوارض اللاحقة لموضوعه من تلك الحيثية، فلو بحث فيه[(٧)] عن تلك الحيثية أيضًا لزم أن يلحق الموضوع من جهة نفسه أو من حيثية

---

(١) نسبة إلى الوجوب؛ أي: لا يقبل الانتفاء، ووجوده ذاتي.

(٢) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٣) ينظر: شرح الجرجاني على المواقف، (١/ ٤٧:٤٨).

(٤) وهي قوله: من حيث يثبت له... إلخ.

(٥) في (ب) [ما].

(٦) التقيد: أصله القيد في الرجلين، ومنه تقيد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٠٦).

(٧) في (د) [بحث عن].

أخرى وكلاهما باطلان للدور[(١)] أو التسلسل[(٢)].

ثانيهما: أن تكون الحيثية بيانًا للأعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في العلم عن نوع منها، فالحيثية بيان ذلك النوع، فحينئذ تكون الحيثية من الأعراض المبحوث عنها كما في قولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض، وموضوع الطبيعي الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والصحة والمرض من الأعراض المبحوث عنها في الطب، وكذا الحركة والسكون في الطبيعي[(٣)]، ففيما نحن فيه يجوز أن تكون الحيثية من قبيل الثاني فتكون بيانًا للأعراض المبحوث عنها في الكلام لا من قبيل الأول[ل٩ظ] حتى يرد عليه ما ذكر.

وقد يقال: إن الموضوع عبارة [عما يبحث][(٤)] عن أعراضه الذاتية فكان المعتبر فيه أمران البحث وعروض العوارض، فيجوز أن تكون الحيثية متعلقة بالأمر الأول مع قطع النظر عن الثاني، على معني أن البحث عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثية أي يلاحظ في جميع المباحث هذه الحيثية، لا على معني أن جميع العوارض المبحوث عنها يكون عروضها للموضوع بواسطة هذه الحيثية، لكن يرد عليه أن العوارض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في عروضها لا يكون للمقيد بهذه الحيثية بل للمطلق[(٥)]، والموضوع هو المقيد بها لا المطلق فيلزم أن لا يكون تلك العوارض عوارض للموضوع، وهذا خلف.

---

(١) الدَّور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، ويسمى :الدور المصرح، كما يتوقف "أ "على "ب"، وبالعكس، أو بمراتب، ويسمى :الدور المضمر، كما يتوقف"أ "على "ب"، و "ب "على "ج"، و "ج "على "أ"، والفرق بين الدور وبين تعريف الشيء بنفسه هو أنه في الدور يلزم تقدمه عليها بمرتبتين، إن كان صريحًا، وفي تعريف الشيء بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص١٠٥).

(٢) التسلسل: ترتيب أمور غير متناهية. ينظر: المرجع السابق، (ص ٥٧).

(٣) أي: الجسم الطبيعي

(٤) ما بين المعكوفتين سافط من (د).

(٥) المطلق هو الدال على شيء معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وهو النكرة في سياق الإثبات. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٣٩٤).

ثم المراد:

من العقائد الدينية هي القدم(١) والوحدة(٢) للصانع والحدوث للعالم وصحة الإعادة للأجسام ونحوها مما يقصد إثباته في الفن.

ومن الوسيلة وهو تركب الجسم من الجواهر الفردة(٣) وعدم تمايز المعدومات، فإن الأول وسيلة إلى إثبات الحدوث، والثاني إلى إثبات تعدد صفات الله تعالى، وكونها موجودة في نفسها ونحوها.

وقيل ذات الله تعالى: إما وحده على ما ذهب إليه القاضي الأُرْمَوي(٤)، أو مع ذوات الممكنات من حيث استنادها إلى ذاته تعالى على ما ذهب إليه صاحب "الصحائف"(٥) فحينئذ يكون الموضوع أمرين متناسبين في المعلوم أو في الموجود، وذلك لأنه يبحث فيه

---

(١) القديم: هو ما يطلق على ما لا علة لوجوده، كالباريتعالى، وعلى ما لا أول لوجوده، وإن كان مفتقرًا إلى غيره كالعالم على أصل الحكماء وهو فاسد. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص١٤٢).

(٢) الوحدة: بالفتح هي ضد الكثرة وهما من المعاني الواضحة كما في تهذيب الكلام. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٧٧٣).

(٣) الجوهر الفرد وهو الجزء الذي لا يتجزأ. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٦٠٥).

(٤) الأُرْمَوِيُّ أَبُو الفَضَائِلِ مُحَمَّدُ بنُ الحُسَيْنِ بنِ عَبْدِ اللهِ، العَلاَّمَةُ، الأُصُوْلِيُّ، تَاجُ الدِّيْنِ، أَبُو الفَضَائِلِ مُحَمَّدُ بنُ الحُسَيْنِ بنِ عَبْدِ اللهِ الأُرْمَوِيُّ، صَاحِبُ الحَاصل مِنَ المَحْصُوْل، وَتِلْمِيْذُ فَخر الدِّيْنِ ابْن الخَطِيْب مِنْ مَشَاهِيْرِ أَئِمَّةِ المَعْقُوْلِ. عَاشَ: نَحْواً مِنْ ثَمَانِيْنَ سَنَةً. وَمَاتَ: سَنَةَ خَمْسٍ وَخَمْسِيْنَ، قَبْل كَائِنَةِ بَغْدَادَ بِيَسِيْرٍ. ينظر: سير أعلام النبلاء، ٢٣/ ٣٣٤، و طبقات الشافعية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، ط: مكتبة الثقافة الدينية، سنة: ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، (ص ٨٧٧).

(٥) محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي، شمس الدين: من أهل سمرقند. قال في كشف الظنون: "له الصحائف" في التفسير، أتمه الشيخ أحمد بن محمود القرماني، الأصم المتوفى سنة ٩٧١ هـ (ينظر ترجمته في هذا المعجم). ثم ذكر له كتابا آخر باسم الصحائف وقال إنه في الكلام. وأرخ وفاة السمرقندي سنة ٦٠٠ هـ. وقال صاحب هدية العارفين: "له شرح على المقدمة البرهانية للنسفي، رأيته وفيه أنه فرغ منه سنة ٦٩٠ هـ". ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» (٢/ ٤٩٣، ٤٩٤). والصحائف كتاب في علم الكلام، رتبه على مقدمة وست صحائف وخاتمة، ومن شروحه: المعارف في شرح الصحائف. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٠٧٥).

عن صفاته تعالى وأفعاله[١] [وأحكامه] [٢] وعن أحوال الممكنات[٣] من حيث احتياجها إليه تعالى[٤].

ورد بوقوع البحث في الكلام عن[٥] الجواهر[٦] والأعراض[٧] لا من حيث استنادها إليه تعالى: كقولهم "الجوهران لا يتداخلان"، "والاعراض لا تنتقل" وغيرهما من أكثر مباحث الأمور العامة[٨] والجواهر.

والجواب عنه: أنه يجوز أن يكون ذكرنا على سبيل المبدئية، لا على كونها من مسائل الفن فلا يلزم ان يكون راجعًا إلى أحوال موضوعه.

فإن قيل: لا شك أن تلك(ل١٠أ/ و) المباحث ليست من الأمور البينة التي لا تحتاج إلى بيان فلا بد من بيانها، فإن بيّن في هذا الفن يكون من مسائله لا من مبادئه، فيجب أن

---

(١) في (ج) [وأقواله].

(٢) في (د) [أحواله].

(٣) الممكن: هو عبارة عما لو فرض موجودًا أو معدومًا لم يلزم عنه لذاته محال، ولا يتم ترجيح أحد الأمرين له إلا بمرجح من الخارج. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلين (ص٩٨).

(٤) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٨)، الصحائفالإلهية (ص ٦٦)، تحقيق: د. أحمد عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت،

(٥) في (د) [أحوال].

(٦) جمع جوهر، وهو ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضع وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجردا أو لا، والأول إما أن لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف أو يتعلق. والأول العقل والثاني النفس، وغير المجرد إما مركب أولا، والأول الجسم والثاني إما حال أو محل، الأول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة. ينظر: النعريفات للجرجاني، (ص٧٩).

(٧) الأعراض: جمع عارض، والعارض للشيء: ما يكون محمولًاعليه خارجًا عنه، والعارض أعم من العرض؛ إذ يقال للجوهر عارض كالصورة تعرض على الهيولى، ولا يقال له :عرض. المرجع السابق (ص١٤٥).

(٨) الأمور العامة: هي عند المتكلمين والحكماء الأمور التي لا تختص بقسم من أقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض. فإمّا أن تشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخّص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخّص مغاير لماهيته، أو تشتمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض، فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها في الأمور العامة على سبيل التبعية...ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٢٧٣).

يكون راجعًا إلى أحوال موضوعه، وليس كذلك لعدم استناده إليه، وإن بيّن في علم آخر [لابد] [(١)] أن يكون ذلك العلم شرعيًا وأعلى واشرف منه، لأن العلم الأعلى لا يتوقف على الأدنى منه، ولا الشرعي على غير الشرعي، ولا علم شرعي ثمة أعلى من الكلام وأشرف منه لأنه اساس جميع العلوم الشرعية بالاتفاق.

قلنا: لا نسلم أن ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي يجب أن يكون شرعيًا وأعلى منه للإطباق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه مع أنه غير شرعي وأدنى منه شرفًا، ولأن الشيخ[(٢)] قال في "الشفاء":

إن مبادئ العلم قد [تكون][(٣)] بينةً بنفسها فلا تبين في علمٍ أصلًا، وقد تكون غير بينة فيبين في علم أعلى منه لجلالة شأنه عن أن يبين في ذلك العلم، كقولنا الجسم مؤلف من الهيولي[(٤)] والصورة[(٥)] فإنه من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى، أو في علم أدني منه لدنو شأنه عن أن يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي لا يتجزأ فإنه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الإلهي لإثبات الهيولي والصورة فيجب أن يبين بمقدمات لا يتوقف

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ب) [فلا بد].

(٢) ابن سينا.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

(٤) الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة. واصطلاحا: جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين الجسمية والنوعية. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٥٧). وقيل: بالفتح وضم الياء المثناة التحتانية هي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقا من غير تخصيص بصورة معينة ويسمّى بالمادة كما وقع في بحر الجواهر. وجاء في كشف اللغات، الهيولى :شيء تظهر فيه صور الأسماء، وذلك ما يسمّيه الصوفية الأعيان الثابتة .والمتكلّمون.: حقائق الأشياء. والحكماء ماهيات الأشياء. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (ص١٧٤٧).

(٥) صورة الشيء: ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات، ويقال: صورة الشيء، ما به يحصل الشيء بالفعل. الصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه، قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في بادئ النظر. والصورة الجسيمة: الجوهر الممتد في الأبعاد كلها، المدرك في بادئ النظر بالحس. والصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. ينظر: التعريفات، (١٣٦).

صحتها عليه لئلا يدور[(١)].

وقد تبين في ذلك العلم نفسه بشرط ألا يكون مبدأً لجميع مسائله، وألا يبين بمسألةٍ يتوقف [عليه] [(٢)] لئلا يدور، فهذا يكون مبدأً باعتبار ومسألةً باعتبار كأكثر مسائل الهندسة، وككون الأمر للوجوب[(٣)] فإنه مسألة في الأصول ومبدأ لمسألة وجوب القياس تمسكًا بقوله تعالى ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ﴾[(٤)] [(٥)].

ويجب في هذا القسم أن يرجع البحث إلى أحوال موضوعه ليصح كونه من مسائله، فما نحن فيه أعني البحث عن أحوال الجواهر والأعراض من غير أن يستند إليه[(٦)]

لا يكون من هذا القبيل لعدم رجوعه إلى أحوال موضوعه فتعين البيان في علم أدنى أو أعلى بحيث يثبت[(٧)] هذا المبدأ بدليل قطعي من غير مخالفة [ل١٠/ ظ] لقواعد الشرع، وإن لم يعد ذلك العلم من العلوم الإسلامية كالإلهي الباحث عن أحوال الموجود على

---

(١) للتفصيل ينظر :الإلهيات من الشفاء لابن سينا، وشرح المقاصد للتفتازانى (ج١،ص١٨٨ : ١٨٠)، وشرح المواقف للجرجانى، (١/ ٤٩).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [عليها].

(٣) كون الأمر للوجوب أو لا، مسألة أصولية، ينظر: شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، (٢/ ٣٦٥)، وما بعدها، والإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن سيد الدين على بن أبي على بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، ط: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان، (٢/ ١٤٤)، وما بعدها.

(٤) [الحشر: ٢].

(٥) ينظر مسألة حجية القياس في: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن على بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق - كفر بطنا، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، ط: دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، (٢/ ٩٥، وما بعدها)، والإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين أبو الحسن على بن عبد الكافي بن على بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، ط: دار الكتب العلمية -بيروت، سنة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ م (٣/ ٧)، وما بعداه.

(٦) في (د) [تعالى].

(٧) في (ج) [في].

الإطلاق فإنه أدنى من الكلام شرفًا وأعلى منه من حيث عموم موضوعه، هكذا [حقق] [١] في شرح المقاصد [٢].

ورد أيضًا:

بلزوم كونه: أي كون ذات الله تعالى.

بديهيًا [٣]: أو كسبيًا [٤].

مبينًا في علم آخر [٥]: لأن وجود الموضوع لا يجوز أن يبين في ذلك العلم لأن المطلوب [٦] فيه إثبات الأعراض الذاتية لموضوعه ولا شك أنه يتوقف على وجوده لأن إثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، فلو كان وجوده من الأعراض المطلوبة فيه لزم الدور أو التسلسل فيلزم أن يكون بديهيًا أو مبينًا في علم آخر.

وكلاهما باطلان: أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلأن ذلك العلم الآخر إن كان أعلى منه فلا علم أعلى من الكلام بالاتفاق، وإن كان أدنى منه فموضوع الأعلى لا يبين في الأدنى [منه] [٧]، وفي كل من [٨] الملازمة وبطلان اللازم بحث، أما في الأول فلأن إثبات الأعراض

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ب) [حققه]، وفي (د) [حققه التفتازاني].

(٢) ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٨٤:١٨٣)، الإلهيات من الشفاء لابن سينا (١/ ٦:٢٠) مراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠م.

(٣) البديهي: ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج لشيء آخر من نحو حدس أو تجربة أو لا فيرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلا فيكون أخص من الضروري كتصور الحرارة والبرودة والتصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص ٤٣).

(٤) الكسبي: يقابل البديهي وهو بمعنى النظر، وهو الفكر المؤدي إلى علم أو ظن. ينظر: المرجع السابق (ص ٢٤١).

(٥) في (د) [وكلاهما باطل، أما الملازمة].

(٦) في (ب) [المبين].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) زيد في النسخة [ب]: بيان الملازمة.

الذاتية التي[(١)] غير الوجود لا شك أنه يتوقف على وجود المثبَت له، وأما إثبات الوجود فلا فرق بينه وبين سائر الأعراض الذاتية.

وقولهم "إثبات الشيء للشيء فرع ثبوت المثبَت له" مختص بسائر الأعراض غير الوجود على ما صرح به الإمام[(٢)]، ولو سلم أنه أعم، لكن ليس معناه أن وجود المثبَت له مقدم بل معناه على ما حققه العلامة الدواني[(٣)] أن ثبوت الثابت لا ينفك عن ثبوت المثبَت له، بل يستلزمه إما مؤخرًا[(٤)] كثبوت البياض للجسم، وإما معًا كثبوت الوجود للماهية[(٥)]، وإما مقدمًا كثبوت الإمكان للموجود لأن الشيء ما لم يكن ممكنًا لم يكن موجودًا، فعلى هذا يجوز أن يكون [وجود] [(٦)] الموضوع من أعراضه الذاتية التي لا يتوقف إثباته على سبق الوجودعليه حتى يلزم الدور أو التسلسل.

---

(١) في (ب) [هي].

(٢) محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على التيمي البكري، أبو عبد الله، فخر الدين الرازي: الإمام المفسر المتكلم، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل: لقب بشيخ الإسلام. من ذرية أبي بكر الصديق. أصله من طبرستان. ولد في الري، وإليها نسبته. ويقال له ابن خطيب الري. رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وأتقن علوما كثيرة وبرز فيها. وكان شافعيا أشعريا، ناظر المعتزلة، واشتغل بالتدريس في الحيرة. وانقطع في أواخر أيامه للوعظ فكان يحضر مجلسه الخاص والعام. له مصنفات كثيرة أقبل الناس عليها في حياته يتدارسونها. وتوفى في هراة، وخلف تركة ضخمة. ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (٢/ ٥٩٦).

(٣) العلَّامة المحقق جلال الدين محمد بن أسعد الصدِّيقي الدَّوَاني الشافعي، المتوفى سنة سبع وتسعمائة، وقيل في تاريخه: نادر عصره وأعلم علمائه وهو عالم كبير الشأن، آية من آيات الله، حتى قيل فيه: لو انطمست العلوم بأسرها لألفها وأوجدها. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ«كاتب جلبي» وبـ«حاجي خليفة»، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، ط. مكتبة إرسيكا، إستانبول – تركيا، سنة: ٢٠١٠ م، (٣/ ١٠٦).

(٤) في (د) [عنه].

(٥) ماهية الشيء: ما بدا الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. ينظر: التعريفات (ص١٩٥).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فإن قيل: إن الوجود المطلق مشترك بين[(١)] جميع الموجودات[(٢)] فلا يكون عرضًا ذاتيًا لشيءٍ منها(ل١١١أ/ و) وأما الوجود الخاص الواجبي فهو جزئي حقيقي سواء كان عينه أو غيره فلا يحمل عليه قطعًا فلا يكون من الأعراض الذاتية أيضًا.

قلنا: [إن أراد بالعرض الذاتي ما يُنْتَزَعُ عن ذات الموضوع بتجريده عن المشخصات ويحمل عليه كما في: "زيد انسان"، أو بتجريده عن المنوعات[(٣)] كما في: "الإنسان حيوان"، سلمنا [أن] [(٤)] المشترك بين الموجودات لا يكون عرضًا ذاتيًا بهذا المعنى.

وإن أراد به ما يُنْتَزَعُ عن ذات الموضوع بطريق انتزاع اللازم[(٥)] عن الملزوم[(٦)] كما في قولك: "الأربعة زوج"، أو بطريق نسبة الموضوع إلى آخر كما في قولك: "السماء فوق الارض"، فإن الفوقية منتزع من السماء بالنسبة إلى الأرض، فلا نسلم أن المشترك لا يكون عرضًا ذاتيًا بهذا المعنى.

فالوجود المطلق[(٧)] عرض ذاتي لازم للواجب لأنه منتزع [من ذاته] [(٨)] لا بالنسبة إلى أمر آخر، وعرض ذاتي مفارق للممكنات لأنه منتزع من ذوات الممكنات بالنسبة إلى الفاعل لاحتياجه إليه، ولو سلم أنه لا يكون عرضًا ذاتيًا لشيءٍ منها لكنه][(٩)] لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضًا ذاتيًا لشيءٍ منها، ومن عدم صحة حمل الوجود الخاص عدم كون الوجود مطلقًا من الأعراض الذاتية لشيء؛ لجواز أن يكون الوجود مقيدًا بالوجوب

---

(١) في (د) [سائر].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [مشترك بين جميع الموجودات بأسرها].

(٣) لعله يريد الموانع.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب) [بأن].

(٥) اللازم: ما يمتنع انفكاكه عن الشيء. ينظر: التعريفات (ص١٩٠).

(٦) اللزوم واللزومية :ما حكم فيها بصدق قضية على تقدير أخرى؛ لعلاقة بينهما موجبة لذلك. والأول: هو الملزوم، والثاني: هو اللازم. ينظر: التعريفات (ص١٩١).

(٧) المطلق: أي المعرى عَن التَّقْيِيد لغيره والانضمام إليه. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ٣٠٦).

(٨) ما بين المعكوفتين في (ب) [منه لذاته].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

من الأعراض الذاتية لذات الواجب ويصح حمله عليه لكونه كليًا، على أنه يجوز أن يراد بالحمل المعتبر في الأعراض الذاتية الحمل بالاشتقاق؛ إذ لا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود، وأما في الثاني فلأنه يجوز أن يبين موضوعه في علم آخر كالعلم الإلهي على ما ذكرناه في المبادئ من الشيخ، وإليه ذهب القاضي الأرموي.

فإن قيل: المعلوم الذي جعلوه موضوع الكلام في القول الأول ماذا حاله: بينٌ أو مبيَّنٌ في هذا العلم أو في علمٍ آخر.

قلنا: إنه بين الوجود في نفسه كالموجود في القول الثاني، [لأنه كما يحكم] [١] أن شيئًا ما موجودًا بالبديهية كذلك يحكم أن شيئًا ما معلوم بالبديهة.

وقيل: هو أي موضوع الكلام.

الموجود من حيث هو أي من حيث إنه موجود لا من حيث إنه جوهر أو عرض. [ل١١ظ]

قيل: لا فرق على هذا القول بين موضوع الكلام وموضوع العلم الإلهيّ، لأن موضوعه هو الموجود من حيث هو أيضًا.

وأجيب: بأنه يبحث في الكلام عن أحوال الموجود على قانون الاسلام، وفي الإلهيِّ على قانون عقولهم وافق الشرع أو لا.

ورد[٢] **بأنه قد يبحث فيه أي في الكلام.**

عن أحوال المعدوم والحال وعن أحوالٍ.

أمور لا باعتبار أنها موجودة في الخارج كالنظر[٣] **والدليل**[٤]، حيث يقال "النظر الصحيح يفيد العلم"، "والدليل وجه دلالته كذا"، "وينقسم إلى كذا وكذا".

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [لأنا كما نحكم].

(٢) في (د) [هذا القول].

(٣) مر تعريف النظر عند تعريف الكسب.

(٤) الدليل: لغة، المرشد وما به الإرشاد. وفي عرف أهل الميزان: ما يلزم من العلم به العلم بآخر، والأول الدال والثاني المدلول. وفي عرف أهل الأصول: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص١٦٧)، والتعريفات (ص١٠٤).

أجيب عنه بأن هذه الامور كلها وإن لم يكن لها وجود في الخارج لكنها موجودات في الذهن[١] فيشملها الوجود، ورده في المواقف بأن الوجود الذهني قد أنكره المتكلمون فلا يجوز أن يأخذ الموجود أعم من الخارج والذهني[٢].

أقول: لا نزاع (للمتكلمين)[٣] القائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات وتمييز بعضها عن بعض بحسب المفهوم، وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول صورة من المتعقَّل في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة على ما صرح به في بحث الوجود في "شرح المقاصد"[٤]، فعلى هذا لا يلزم من إنكار المتكلمين حصول الصورة في العقل إنكارهم الوجود الذهني مطلقًا [حتى لا يجوز تقسيم الوجود للخارجي والذهني[٥]].

[وقد يقال: ليس][٦] مرادهم بالموجود هنا الموجود الخارجي بشرط الوجود الخارجي، بل مرادهم[٧] أعم منه؛ أي: مفهوم الموجود مطلقًا واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا على ما مر في المعلوم من أن المراد به المفهوم مطلقًا، ولو سلم أن المراد بالوجود الموجود في الخارج.. لكن يجوز أن يكون بحث النظر والدليل من قبيل المبادئ[٨] (على

---

(١) الذهن: قوة للنفس معدة لاكتساب العلوم، تشمل الحواس الظاهرة والباطنة، والذهن :هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر. ينظر: التعريفات (ص١٠٨).

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٥٥:٥٣).

(٣) عبر عنها في النسخة [ب] بالضمير لهم العائد على المتكلمين.

(٤) ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني(١/ ١٧٧:١٧٩).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [لا نسلم].

(٧) في (د) [على ما ذهب ليه بعضهم].

(٨) المبادئ: هي التي تتوقف مسائل العلم عليها كتحرير المذاهب، وتقرير المباحث، فللبحث أجزاء مترتبة بعضها على بعض وهي المبادىء والأواسط والمقاطع والمقدمات التي تنتهي الأدلة والحججإليها من الضروريات والمسلمات، ومثل الدور والتسلسل. ينظر: التعريفات (ص١٩٧).

وجه ذكرناه من قبل)[١]، وبحث المعدوم والحال من لواحق[٢] مسألة الوجود.

ثم شرع لبيان فائدته المخصوصة المترتبةعليه المتضمنة لاعتقاد فائدة ما يتوقفعليه إمكان الشروع في العلم[٣]، فقال:

وفائدته أي فائدة الكلام المترتبةعليه في الواقع،[ل١٢/ و] ولا بد من اعتقادها لئلا يعد عبثًا في شروعه عرفًا ولا يقع في سعيه فتور[٤].

الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الايقان قال تعالى ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ وَ اللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[٥].

وإرشاد المسترشدين إلى عقائد الدين.

بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم إلى غير ذلك من فوائده.

[تعريف العقائد والعلم والنظر][٦]

العقائد: أي المعتقداتُ

ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل: واعلم؛ أن الاحكام الشرعية قسمان:

أحدهما: ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا: "الله واحد (عالم قادر)[٧]"، ونحو: "الإجماع[٨] حجة"، "والأجسام معادٌ[٩]" وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد.

---

(١) غير موجود في النسخة [ب].

(٢) جمع لاحق. ينظر: المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، ل(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، ط: دار الدعوة، ٢/ (٨١٨).

(٣) غير موجودة في النسخة [ب].

(٤) الفتور: فَتَرَ عَنْ الْعَمَلِ فُتُورًا مِنْ بَابِ قَعَدَ انْكَسَرَتْ حِدَّتُهُ وَلَانَ بَعْدَ شِدَّتِهِ وَمِنْهُ فَتَرَ الْحَرُّ إذَا انْكَسَرَ فَتْرَةً وَفُتُورًا وَطَرْفٌ فَاتِرٌ لَيْسَ بِحَدِيدٍ. ينظر: المصباح المنير، (٢/ ٤٦١).

(٥) سورة المجادلة: الآية ١١.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ).

(٧) غير موجودة في النسخة [ب]

(٨) الإجْماع: في اللغة: العزمُ وفي الاصطلاح: اتفاقُ المجتهدين من أمة محمد ﷺ في عصر على أمري ديني، وأيضاً العزمُ التام على أمر من جماعة أهل الحل والعقد. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ١٧).

(٩) أي: تعاد مرة أخرى.

والثاني: ما يقصد به [نفس] [١] العمل كقولنا: "الوتر واجب"، "والصلاة والزكاة فريضة" وتسمى هذه عملية وفرعية وأحكامًا ظاهريةً.

والأولى مضبوطة لا تتزايد (فيها أنفسها)[٢] ولا يتعذر الإحاطة بها والاقتدار على إثباتها بالأدلة، وإنما يتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهها، وقد دون علم الكلام لهذا بخلاف الثاني؛ لأنها لا تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بتعاقب الحوادث[٣] فلا يتأتى أن يحاط بها كلها، وإنما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام لها، (وقد دون لها علم الفقه وهو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية[٤]، وباعتبار موضوعه)[٥] هو العلم الباحث عن أحوال المكلفين على ما هيعليه في نفس الأمر[٦] بقدر الطاقة البشرية.

(مسألةٌ خلافيَّةٌ)

العلم: يقال في الاصطلاح[٧]،[٨]على معانٍ منها: إدراك العقل، (فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل)[٩].

ومنها: أحد اقسام التصديق، وهوما يقارن الجزم والمطابقة والثبات، فيخرج الظن[١٠]

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [كيفية].

(٢) غير موجودة في النسخة [ب]

(٣) في (د) [الفعلية].

(٤) أي: التي تتعلق بجزئية معينة، بخلاف الكلية التي لا تختص بمسألة معينة.

(٥) غير موجود في النسخة [ب]

(٦) نفس الأمر: العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كليها وجزئيها، صغيرًا أو كبيرا، جملة وتفصيلا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٢٨).

(٧) في النسخة [ب] يطلق على معان

(٨) الاصطلاح: من صلح، العرف الخاص، اي اتفاق طائفة مخصوصة على وضع أو لفظ أو أي شيء، أو هو اتفاق أهل الاختصاص على تسمية شيء باسم معين، سواء وافق ذلك الوضع اللغوي أم لم يوافقه. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص٧١).

(٩) غير موجودة في النسخة [ب]

(١٠) الظن: رُجْحَان أحد طرفي التَّجَوُّز وَإِذا حدث عِنْد أَمَارَات غلبت وزادت بعض الزِّيَادَة فَظن صَاحبه بعض مَا تَقْتَضِيه تِلْكَ الأمارات سمي ذَلِك غَلَبَة الظَّن وَيسْتَعْمل الظَّن فِي مَا يدْرك وَفِي مَا لَا يدْرك، ينظر: الفروق =

والجهل المركب(١) والتقليد(٢)، ويفسر بأنه الجازم الثابت المطابق للواقع.

ومنها: ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني وهو الموافق للعرف واللغة، وافترقوا فيه فرقتين:

فرقة قالوا: إنه إضافة بين العالم والمعلوم، وفرقة قالوا: إنه صفةٌ ذاتُ إضافةٍ.

ولهم [باعتبار كونه صفة] (٣) تعريفان:

أحدهما[ل١٢/ ظ]: ما اختاره أبو منصور الماتريدى(٤)،(٥) وهي:

صفة: أي أمر قائم بالغير- أي جزء من أجزاء العالم من غير تعيين (المحل)(٦)، لأن محل العلم الحادث غير متعين عقلًا عند أهل الحق، بل يجوز عندهم عقلًا أن يخلقه الله تعالى في أي جزء من أجزائه البدنية أو غيرها، لأن البنية ليست شرطًا للعلم والحياة، لكن

=

اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، ط: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، (ص ٩٨).

(١) الجهل المركب: الْعلم والاعتقاد بِمَا يُخَالف الْوَاقِع. ينظر: دستور العلماء، (١/ ٢٨٨).

(٢) التقليد: لغة وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به ويسمى ذلك قلادة وهو في عرف الفقهاء قبول قول غيره من غير حجة أخذا من هذا المعنى فلا يسمى الآخذ بالكتاب والسنة والإجماع مقلدا. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٦٩).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د)[فيه].

(٤) الشيخ الإمام القُدوة أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتُريدي الحنفي، المتوفى بسمرقند سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة. له مؤلفات عديدة منها: "كتاب التوحيد" و"كتاب المقالات" و "كتاب رد تهذيب الجدل" للكعبي، "كتاب بيان وهم المعتزلة" و "كتاب تأويلات القرآن" و "كتاب رد وعيد الفُسَّاق" و "ورد الأسئلة الخمسة" للباهلي، و "ورد الإمامة" لبعض الرافضة و "الرد على أصول القرامطة" و"كتاب مأذن الشرائع" في أصول الفقه و "كتاب الجدل" في أصول الفقه. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ٢٥٥)، والأعلام للزركلي(٧/ ١٩).

(٥) لم يأت الإمام الماتريدي بتعريف العلم على هذا النظم والترتيب، وإنما أشار إلى ذلك خلال كلامه. ينظر: أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨ هـ) تبصرة الأدلة (١/ ١٩)، تحقيق: د/ محمد الأنور حامد عيسى، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م، والكفاية في الهداية للإمام الصابوني (ت٥٨٠هـ)، (ص٢٢١)، تحقيق: د. نظير عياد، د. عبدالله إسماعيل، نشريات مجمع البحوث الإسلامية ١٤٤١هـ/ ٢٠٢٠م

(٦) غير موجودة في النسخة [ب]

السمع دل على أن محله القلب[(١)]، وقيل إن صح[(٢)] إن محل العلم بالكليات النفس الناطقة، وبالجزئيات آلاتها من الحواس الظاهرة والباطنة على ما هو المشهور، وقال بعضهم إن المدرك للكليات والجزئيات هي النفس الناطقة، ولكن إدراكها للكليات بالذات وللجزئيات بواسطة آلاتها، فتكون صورة الكل مرتسمة في النفس، وهذا بناءً على تفسيرهم العلم بحصول الصورة في العقل، (وأنه يشمل الظن والشك[(٣)] والوهم[(٤)] والتقليد والجهل المركب لأن كلها علم عندهم)[(٥)]،[(٦)].

يتجلى: أي ينكشف انكشافًا تامًا كما هو المتبادر.

بها: أي بتلك الصفة.

المذكور: أي ما يذكر، ويمكن أن يعبر عنه موجودًا كان أو معدومًا، ممكنًا أو محالًا، كليًا او جزئيًا.

لمن قامت هي: أي تلك الصفة.

به: راجع إلى (من) أي جزء من أجزائه على ما ذكرناه، فخرج عن التعريف ما عدا

---

(١) في (د) [لقولهتعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾]، [سورة الحج: الآية ٤٦].

(٢) في (د) [وقال الحكماء].

(٣) الشَّكُّ: هو الترددُ بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: ما يستوي طرفاه وهو الوقوفُ بين الشيئين لا يميل القلبُ إلى أحدهما فإذا ترجَّح أحدُهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، وإذا طرحه فهو ظنٌّ، وإذا طرحه فهو غالبُ الظن، وهو بمنزلة اليقين. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ١٢٤)، والتعريفات (ص١٢٨).

(٤) الوهم: قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، كشجاعة زيد. وهذه القوة هي التي تحكم في الشاة بأن الذئب مهروب منه، وأن الولد معطوف عليه. وهذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة إياها استخدام العقل القوى العقلية بأسرها. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٤١). والتعريفات للجرجاني (ص٢٥٥).

(٥) غير موجود في النسخة [ب]

(٦) راجع تبصرة الأدلة في أصول الدين لابي المعين النسفي (١/ ١١)، نهاية الإقدام للشهرستانى (١/ ٤٢). التوحيد لأبي منصور الماتريدى (صـ٣٠:٤٣).

الإدراكات من الصفات النفسانية(١) كالشجاعة، وغير النفسانية كالسواد لعدم الانكشاف بها، والظن والشك والوهم الجهل المركب واعتقاد المقلِد المصيب أيضًا لعدم الانكشاف التام بها، فبقي إدراكات الحواس والتصور والتصديق اليقيني.

ولا محذور فيه إلا في عدِّ إدراكات الحواس علمًا، [فإن كونها علمًا] (٢) على ما هو مذهب الأشعري(٣)،(٤) مع كونه مخالفًا لمذهب جمهور المتكلمين (ومذهب صاحب التعريف)(٥) مخالف أيضًا للعرف واللغة، لأن البهائم ليست من أولى العلم فيهما، اللهم إلا أن يقال: إن البهائم وإن لم تكن من أولى العلم بالكليات لكنها من أولي العلم بالجزئيات، أو يرتكب الفرق في الإدراك الحسي بين البهائم والعقلاء، أو يجعل إحساس العقلاء[ل١٣أ/ و] علمًا دون البهائم، كما يشعر به التعريف حيث قال فيه (لمن)؛ أو يقال المراد بإدراك الحواس إدراك العقل بوساطة الحواس بدليل قولهم: "إن المدرِك في الحقيقة هو العقل والحواس آلات له"، فينطبق التعريف على مذهب صاحبه(٦).

---

(١) أي: مختصة بذوات الأنفس.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) أَبُو الحَسَن الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ = ٨٧٤ - ٩٣٦ م): على بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري: مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين. ولد في البصرة وتوفى ببغداد. قيل: بلغت مصنفاته ثلاثمئة كتاب، منها "إمامة الصدّيق " و"الرد على المجسمة" و"مقالات الإسلاميين" جزءان و"الإبانة عن أصول الديانة" و"رسالة في الإيمان" و"مقالات الملحدين" و"الرد على ابن الراونديّ " و"خلق الأعمال" و"الأسماء والأحكام" و"استحسان الخوض في الكلام" رسالة. و"اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" يعرف باللمع الصغير. ينظر: الأعلام، (٤/ ٢٦٣).

(٤) ذكر الإمام الأشعري اختلاف الناس في الإدراك، فقال بعضهم: محله القلب وهو علم بالمدرك وسمى بعضهم هذا الفعل رؤية، وقال بعضهم: بل الرؤية والإدراك واحد وهو غير العلم، وكذلك قالوا في إدراك سائر الحواس، وقال بعضهم: الإدراك يكون في بعض الحدقة والعلم في القلب دون غيره وكذلك قالوا في سائر الأجناس.

ينظر: الإمام أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤ هـ) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: لموت ريتر - الهيئة العامة القصور الثقافة - القاهرة - الطبعة الرابعة، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م، صـ٣٨٦، ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني(ت٥٤٨ه)، نهاية الإقدام في علم الكلام (صـ٣٤٥)، تحرير وتصحيح: الفرد جيوم، مكتبة زهران، بدون تاريخ.

(٥) في النسخة [ب]: وهو مختار الماتريدية.

(٦) ينظر: مقالات الاسلاميين.

وقيل: هو مختار الأشعري وأكثر [أصحابه](١).

صفة: توجب لمحلها وهي القلب(٢).

تمييزًا: لمتعلقها.

لا يحتمل: ذلك المتعلق.

النقيض: أي نقيض ذلك التمييز.

اعلم ان ههنا أربعة أمور: الصفة، ومحلها، والتمييز، ومتعلقه، وضميرُ" لا يحتمل" يحتملُ أن يرجع إلى كل من هذه الأربعة، وكذا النقيض يحتمل نقيض الأربعة، فيحصل من ضرب الأربعة في الأربعة ستة عشر احتمالًا [بعضها محقق](٣) وبعضها مقدر، والمختار منها ما (قدرناه)(٤). فحاصله أنه صفةٌ قائمةٌ بمحلٍ متعلقة بشيء توجب إيجابًا عاديًا لمحلها، أو يتميز به متعلقها تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك الأمر(٥).

فقوله: "توجب تمييزًا" إخراج الصفات النفسانية وغيرها، لأنها إنما توجب لمحلها تمييزًا لا تميُّزًا، وقوله "لا يحتمل النقيض" أخرج الظن والشك والوهم؛ لأن متعلق التمييز الحاصل بها يحتمل نقيضه حالاً(٦)، والجهل المركب أيضًا لاحتماله النقيض(٧) مآلًا؛ لجواز أن يطلع على ما في الواقع فيزول عنه اعتقاده إلى نقيضه، والتقليد أيضًا لأنه يزول بالتشكيك لعدم استناده إلى موجب(٨).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أصولي به].

(٢) زيد في النسخة [ب]: بدلالة السمع.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) في النسخة [ب]: ما ذكرناه

(٥) في (د) [والمراد بذلك الامر: هي الصورة الحاصلة في الذهن في التصور، والنفي والإثبات في التصديق على ما سيأتي بيانه، فعلى هذا يكون المراد بالتميز ما به التميز].

(٦) في (د) [إما مرجوحًا كما في الظن أو راجحًا كما في الوهم أو مساويًا كما في الشك].

(٧) النَّقيض: نقيض كل شيء رفعُه، والنقيضان الأمران المتمانعان بالذات بحيث لا يمكن اجتماعهما بوجه كالإيجاب والسَّلب. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢٣٢)، والتعريفات للجرجاني (ص٢٤٥).

(٨) الموجب: موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر إلى النية، ومحتمل اللفظ يثبت مع النية الاقضاء فيما فيه تخفيف وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وإن نوى، ويثبت الموجب بدون قرينة، والمحتمل يثبت بقرينة.

=

فبقي إدراكات الحواس والتصديق اليقيني والتصور داخلةً فيه بناءً على أنه لا نقيض في التصورات فلا يحتمله، وذلك لأن النقيضان هما المفهومان المتمانعان[١] لذاتهما، ولا تمانع بين التصورات.

فإن مفهومي الإنسان واللإنسان مثلًا في أنفسهما -مع قطع النظر عن صدقهما على شيء- مفهومان مفردان لا تمانع بينهما أصلًا؛ لجواز تعقلهما معًا فيجتمعان، وعدم تعقلهما معًا فيرتفعان، وإذا اعتبر ثبوتهما لشيء فحينئذ يكون بينهما تقابل التضاد[٢] بالنسبة إلى ذلك [الشيء][٣] الواحد لا التناقض، وباعتبار ثبوتهما لذلك الشيء يحصل قضيتان[٤] متنافيتان[٥]: إحديهما[ل١٣ظ] محصلة[٦] والأخرى معدولة[٧]، تنافيا صدقًا لكنهما ليستا

=

والمقتضى: أعم من الموجب والمرجح، فمقتضى الحال يكون تارة راجحا على خلافه مع جواز خلافه، وتارة يكون واجبا بحيث لا يجوز خلافه. ينظر: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، (ص ٨٦٧)، والحاصل: أن المراد بالموجب هنا: الدليل.

(١) المتمانعان: أي: المتدافعان، قال التهانوي: " قال العلماء النقيضان الأمران المتمانعان بالذات أي الأمران اللذان يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقّق أحدهما في نفس الأمر انتفاء الآخر وبالعكس كالإيجاب والسّلب فإنّه إذا تحقّق الإيجاب بين الشيئين انتفى السّلب، وبالعكس". ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٧٢٦).

(٢) الضدان: كل شيئين يمتنع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر، كالحركة والسكون، والسواد والبياض، ونحو ذلك. والجميع: الأضداد. هذا في عرف المتكلمين، واختلفوا في التضاد فقال بعضهم: التضاد: يقع بين الأجسام كما يقع بين الأعراض. وعند الجمهور: لا يقع التضاد إلا بين الأعراض. فأما في اللغة فتُسمى النَّقائض أضداداً، ويسمى العدوُّ ضداً لأنه يحب ما يكره عدوُّه. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٦/ ٣٨٨٨).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [الموضوع].

(٤)القضيتان: مثنى قضية وهي: قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فيه. ينظر: التعريفات (ص١٧٦).

(٥) التنافي: هو يكون باعتبار اتحاد المحل مع اختلاف الحال، سواء كان بطريق المضادة، كالحركة مع السكون، أو بطريق المخالفة، كالقيام مع القعود. ينظر: الكليات، (٣١١).

(٦) المحصلة: هي القضية التي لا يكون حرف السلب جزءا لشيء من الموضوع والمحمول، سواء كانت موجبة أو سالبة، نحو زيد كاتب أو ليس بكاتب. ينظر: التعريفات (ص٢٠٦).

(٧) المعدولة: القضية التي يكون حرف السلب فيها جزءا للشيء، سواء كانت موجبة أو سالبة. إما من الموضوع، فتسمى :معدولة الموضوع، كقولنا :اللاحَيّ جماد، وإما من المحمول، فتسمى :معدولة المحمول، كقولنا، الجماد لا عالم، أو منهما جميعًا، فتسمى :معدولة الطرفين، كقولنا :اللاحَيّ لا عالم. ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٢٠).

بمتناقضتين أيضًا لعدم اتحاد نسبتهما بل محمولاهما متقابلان تقابل التضاد، وإنما يكونان متناقضتين لو جعل السلب راجعا إلى نسبة صدق الانسان لذلك الموضوع، فحينئذ يكونان قضيتين متناقضتين بالفعل.

وكذا قولنا: "حيوان ناطق"، "حيوان ليس بناطق" على وجه التقييد لا يتدافعان[(١)] أصلًا، لأن السلب في "ليس بناطق" حينئذٍ يرجع إلى النسبة التقييدية فلا يتدافعان إلا بملاحظة وقوع تلك النسبة التقييدية على وجه الايجاب [الخبري] [(٢)] وعدم وقوعها على وجه السلب [الخبري] [(٣)]، فلا تناقض بين التصورات أنفسها.

وأما قول المنطقيين: "عكس النقيض [(٤)] أن يجعل نقيض المحمول موضوعًا ونقيض الموضوع محمولاً" فهو مجازٌ على وجهين:

•أحدهما: أن يعتبر نسب الأطراف إلى الذات تقييدًا إيجابيًا أو سلبيًا ويسمون هذا نقيضًا بمعنى السلب.

•وثانيهما: أن يلاحظ مفهوماتها من حيث هي، ويجعل معنى حرف السلب مضمومًا إليها معها شيئًا واحدًا، ويسمونه نقيضًا بمعنى العدول.

فعلى الأول يرجع إلى التناقض بين القضايا، وعلى الثاني بين الشيء وعدوله على معنى أن المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتهما، هذا ما ذهب إليه المتأخرون.

وأما الشيخ فقد قال في "الشفاء": "إن بين المفردين[(٥)] تناقضًا"[(٦)]، حتى اعترضوا به على تعريف التناقض باختلاف القضيتين.

---

(١) المراد التنافي، ومر تعريف التنافي.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [الجزئي].

(٣) ما بين المعكوفتين في(د) [الجزئي].

(٤) عكس النقيض: جعل نقيض الجزء الثاني أولا، ونقيض الأول ثانيا مع بقاء الكيف والصدق بحالهما، فإذا قلنا كل إنسان حيوان فعكسه كل ما ليس بحيوان ليس بإنسان. ينظر: التعريفات (ص١٥٤).

(٥) المراد بالمفرد في اصطلاح القوم ما يقابل المركب، وهو: ما لا يدل جزؤه على جزء معناه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ١/ ٤٢٥).

(٦)الإلهيات من الشفاء لابن سينا ١/ ٣٠٤

وأجابوا عنه بأن المراد تعريف التناقض بين القضيتين لا مطلق التناقض.

فان قيل: فعلى مذهب أن لا تناقض بين التصورات يلزم أن يكون جميع التصورات علومًا مع أن بعضها غير مطابق.

أجيب: بأن التصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلاً، فإنا إذا رأينا من بعيد شبحًا هو حجرٌ مثلاً، وحصل منه في ذهننا صورة إنسان.. [فتلك الصورة صورة الإنسان](١) وعلمٌ تصوريٌ به [ل١٤و] والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي، فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودًا كان أو معدومًا، ممكنًا أو ممتنعًا، فلا إشكال.

[واعْتُرِضَ عليه بما(٢) حاصله أن كون تلك الصورة تصورًا للإنسان وإدراكًا له موقوفٌ على أن يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء من ذلك الوجه، حتى يكون العلم بالشبح(٣) من وجه(٤) الإنسان عين العلم بالإنسان الذي(٥) وجهه ههنا، وليس كذلك بل بينهما فرق، فإنَّ معنى العلم بالوجه هو أن يحصل في الذهن صورةٌ تكون آلة لذلك الوجه، فالوجه معلوم والحاصل في الذهن صورة، ومعنى العلم بالشيء من ذلك الوجه: أن يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته، فالحاصل في الذهن نفس ذلك الوجه، والمعلوم بواسطتها هو ذلك الشيء، فالعلم بالوجه في المثال المذكور - أعني العلمَ بالإنسان- وإن كان مطابقًا له لكنَّ العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس مطابقًا له، والمقصود في المثال المذكور هو هذا؛ إذ المتصور هو الشبح والصورة الإنسانية آلة لملاحظته.

والجواب عنه أنه إن أراد أن المتصور هو الشبح من حيث الحجرية فهو باطل، وإن أراد به أنه هو الشبح من حيث الإنسانية فهو مطابق للمتصور(٦)](٧).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) في (ب) [عتراض].

(٣) جمع شبح وهو: الشبح: مثال الشيء مع خفاء. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٠١).

(٤) في (ب) [العلم ب].

(٥) في (ب) [هو].

(٦) في (ج) [فلا إشكال].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

ثم المراد بالتمييز ههنا ليس المعنى المصدري[1]، أي: كون [المحل أي] [2] القلب مُمَيِّزًا، إذ ليس له نقيضٌ أصلاً لا في التصور ولا في التصديق حتى يتصف باحتماله وعدم احتماله، بل المرادُ به: ما به التمييز، أعني: الصورة الحاصلة في المحل في التصور من الماهية المتصورة، والنفي والإثبات في التصديق.

مثلاً: إذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل عندنا صورة مطابقة لها بها تتميز عما عداها، ولا يحتمل تلك الماهية نقيض تلك الصورة لعدم نقيضها، وإذا تعلق علمنا بأن العالم حادثٌ حصل عندنا إثبات أحد الطرفين للآخر بحيث يتميزان بذلك الإثبات عما عداهما.

فإن قيل: إن القول بالصورة الذهنية فرع القول بالوجود الذهني، وأصحاب هذا التعريف لا يقولون به.

قلنا: ليس المراد بالصورة الذهنية ههنا ما اصطلح عليه الحكماء، فإن مرادهم بالوجود الذهني أمر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية ويماثله إلا في التشخُصات[3] الخارجية[4] والذهنية[5]، وهو الذي أنكره المتكلمون، بل المراد بالصورة [6] هاهنا هي الشبح والمثال الشبيهة بالمتخيل في المرآة، وليس هذا من الوجود الذهني بالمعنى المذكور.

ثم إنه لا فرق بين القولين في كون العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم، وإنما الفرق في

---

(١) المعنى المصدري: أي: الحدث، فالفعل مشتمل على ثلاثة معان يدلّ عليها مفصّلة أحدهما الحدث الذي هو المعنى المصدري، وثانيها الزمان، وثالثها النسبة إلى فاعل ما. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٢٨٠).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) التشخص: هو المعنى الذي يصير به الشيء ممتازا عن الغير، بحيث لا يشاركه شيء آخر أصلا. وهو والجزئية متلازمان، فكل شخص جزئي وكل جزئي شخص. الكليات لأبي البقاء (ص ٣١٣).

(٤) أي: الخارجة عن الذهن.

(٥) أي: الحاصلة في الذهن، ومر تعريف الذهن.

(٦) في (ب) [الذهنية].

موجبها، فهي توجب انكشاف المعلوم على القول الأول، وأمرًا يتميز وينكشف به المعلوم على القول الثاني.

وقيل بين المعاني: يعني من يرى رأي الأشعري من أن إحساس الحواس علم لمتعلقاتها اقتصر على الحد المذكور، ومن لم ير رأيه أدرج في التعريف: "بين المعاني".

فيخرج منه: أي من التعريف.

إدراك الحواس: الظاهرة فإنها توجب تمييزًا في الأمور العينية (المحسوسة)[1] لا بين المعاني. [ل١٤ظ]

فان قيل: إن مقتضي هذا القيد ألاَّ يعلم الجزئيات المحسوسة أصلاً، مع أنَّا قد نعلم لونًا مخصوصًا في محل مخصوصٍ قبل رؤيته ثم ندركه حسًا عند رؤيتنا.

قلنا: هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين إدراك الجزئي على وجه جزئي وبين إدراكه على وجه كلي، فإن الأول هو العلم على الوجه الكلي، والثاني هو الإدراك على الوجه الجزئي، لكن بقي الإشكال بإدراك الجزئي بعد غيبته عن البصر، فإنه ليس إحساسًا لغيبته عن الحس، ولا علمًا لأنه إدراك العين المحسوس على وجه جزئي.

فإن قيل: إنَّ المدرَك بعد الغيبة عن الحس أمر خيالي يصح تعلق العلم به، وليس من الأعيان بل من المعاني، لكن لمطابقته الأمر الخارجي وكونه وسيلة إلى معرفته اشتبه الحال.

قلنا: ليس كلامنا فيما تعلق بالأمر الخيالي[2] الذي هو من قبيل المعاني من الإدراك حتى يقال: "إنه علم"، بل في نفس ذلك الأمر الخيالي الذي ادركنا به العين المخصوص ثم

---

(١) غير موجودة في النسخة[ب]

(٢) الخيال: أصله القوة المجردة كالصورة المتصورة في المنام وفي المرآة وفي القلب، ثم استعمل في صورة كل أمر متصور، وفي كل شخص دقيق يجري مجرى الخيال. والتخييل تصوير خيال الشيء في النفس، والتخيل تصور ذلك. والخيال كل شيء تراه كالظل. وخيال الإنسان في الماء والمرآة صورة مثاله. والخيال قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفتإليها فهو خزانة للحس المشترك ومحله البطن الأول من الدماغ. ينظر: التعريفات (ص١٠٢)، والتوقيف على مهمات التعاريف، ص ١٦١.

غاب العين ويقع ذلك الأمر الخيالي، فهل هو علم [أصلاً](١)؟!

وقيد بعضهم المعاني: (المذكورة)(٢).

بالكلية لإخراج إدراك: المعاني.

الجزئية: عن الحد، كإدراكنا بآلامنا ولذاتنا وسائر المعاني الجزئية الموهومة.

تخصيصًا(٣) للعلم بالكلي والمعرفة [بالجزئي](٤): ومن لم ير هذا الاختصاص لم يقيد بالكلية، فيتناول العلم بالمعاني الكلية والجزئية، وهو الصحيح؛ لأنه تعالى عالم بالكليات والجزئيات، مع أنَّه لا يقال: "إنَّه تعالى عارفٌ".

ونقض: أي التعريف الثاني.

بالعلوم العادية(٥): التي هي من أفراد المحدود وهي العلوم المستندة إلى العادة، كعلمنا بأن الجبل الذي رأيناه سابقًا لم ينقلب الآن ذهبًا.

لاحتمالها النقيض: لأن الفاعل مختار وقدرته شاملة لجميع الممكنات، والجواهر الفردةُ التي تتركب منها الأجسام متماثلةٌ في ذاتها متساويةٌ في قبولها الصفات المتقابلة كالذهبيةِ والحجريةِ، فالجبل حينئذ يكون عبارة عن مجموعِ جواهرَ فردة مخصوصة موصوف بالحجرية [ل١٥و] وذلك المجموع بعينه قابل للذهبية المستلزمة لنقيض الحجرية، فتحقق المحل القابل للضدين مع ثبوت الفاعل المختار(٦) يوجبان جواز

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أم لا].

(٢) غير موجودة في النسخة [ب].

(٣) التَّخْصِيص قصر الْعَام على بعض أَفْرَاده. ينظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، تحقيق: د. مازن المبارك، ط: دار الفكر المعاصر – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١١ هـ، (ص ٨٢).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٥) سيعرفها الشارح بعد بضع كلمات.

(٦) الفاعل المختار: الذي يصح أن يصدر عنه الفعل مع قصد وإرادة. ينظر: التعريفات ص ١٦٤، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٥٦).

الانقلاب[١]، فالحكم بكونه حجرًا محتمل لنقيضه.

وأجيب بأن احتمالها: أي العلوم العادية.

للنقيض بمعنى أنها لو فرض: بدلها وقوع.

نقيضها لم يلزم منه: أي من ذلك النقيض المفروض.

محال لذاته: لأن تلك الامور العادية ممكنه في ذواتها، والممكن لا يلزم من فرض طرفيه في محلٍ قابلٍ له محال لذاته.

لا احتمالِ متعلَق التميز: الواقع في العلوم العادية.

له: أي للنقيض، وذلك لان الاحتمال بالمعنى الأول راجع إلى الإمكان الذاتي الثابت لجميع الممكنات في حد ذواتها كما ذكرناه، والاحتمال بالمعنى الثاني أن يكون متعلق التميز محتملًا لأن يحكم فيه الشخص المميز بنقيضه حالًا او مآلًا، ومنشأه[٢] ذلك التميز إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب.

والمراد: بالاحتمال المنفي في التعريف المذكور هو الاحتمال الثاني

وثبوته في العلوم العادية ممنوعٌ؛ لأن استحالة اتصاف متعلق التميز في العاديات– كالجبل مثلًا– بالنقيض ثابتة البتة في كل وقت علم كونه حجرًا فيه، فتحقق عدم احتمال النقيض البتة، والذي أثبتم هو التجويز العقلي[٣] والإمكان الذاتي لا الذي نفيناه.

وقد يقال: إنَّا لا نسلم أنَّ الجواهر الفردة التي يتركب منها الجبل متجانسة متماثلة في ذاتها، بل هي متخالفة الحقائق، وما يتركب منه الجبل لا يجوز أن يتركب منه الذهب، فليس هناك موضوع معين يصح ان يتواردعليه النقيضان، فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملًا لنقيضه أصلاً، نعم، يمكن أن يعدم الله تعالى الجبل ويوجد بدله الذهب، لكن لا احتمال للنقيض لعدم اتحاد الموضوع.

فان قيل: نحن نأخذ الموضوع ما هو أعم من الحجر والذهب، كالشاغل في المكان

---

(١) الانقلاب: هو صيرورة ما ليس بعلة علةً كما في تعليق الطلاق بالشرط. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٣٧).

(٢) في (ب) [ضعف] و ساقط من (أ، ج).

(٣) أي: الذي يجوزه العقل؛ أي: يحكم بجوازه.

المخصوص، فيتحد الموضوع ويحتمل النقيض.

قلنا: لابد في التناقض بين القضايا الحقيقية[١] من اتحاد [ل١٥ظ] الموضوع الحقيقي، وعدم تجانس الجواهر الفردة ينافي اتحادها، اللهم إلا أن يكتفي في احتمال النقيض لمجرد الإمكان، فإن الإمكان الذاتي مع وجود الفاعل المختار يكفي في إمكان احتمال النقيض مع تخالف حقائق الجواهر الفردة، لكنه يرجع إلى الاحتمال العقلي وقد مر أنه غير مراد.

وقيل حصول صورة الشيء في العقل: [وهذا التعريف] [٢] للقائلين بالوجود الذهني من الحكماء والمتكلمين.

واعترض عليه بأن العلم بالشيء لا يحصل عندهم قبل حصول صورة الشيء في الذهن، بل إنما يحصل عند حصولها، والحاصل عند حصولها ثلاثة أمور: الصورة نفسها، وقبول الذهن لها، وإضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم.

فذهب بعضهم أن[٣] العلم هو الصورة الحاصلة، وذهب بعضهم أن قبول الذهن لتلك الصورة، وذهب بعضهم أنه الإضافة المخصوصة، فعلى الأول يكون من مقولة الكيفية النفسانية[٤]، وعلى الثاني من قبيل الانفعال[٥]، وعلى الثالث يكون من قبيل الإضافة[٦].

---

(١) القضية الحقيقية: هي التي حكم فيها على ما صدقعليه الموضوع بالفعل أعم من أن يكون موجودًا في الخارج. التعريفات للجرجاني (ص ١٧٧).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [وهو].

(٣) الأولى أن يقال "إلى أن" لأن الفعل ذهب لا يتعدى إلا بإلى.

(٤) الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا، وإذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة، كما أن الشخص الواحد قد كان صبيًا ثم يصير رجلا. قالوا وكل ملكة فإنها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (٢/ ٣٧١).

(٥) الانفعال: وأن ينفعل هما الهيئة الحاصلة للمتأثر عن غيره بسبب التأثير أو لا كالهيئة الحاصلة للمنقطع ما دام منقطعا. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص ٣٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٦٥).

(٦) مقولة الإضافة: عبارة عن ماهيتين تعقل كل واحدة منهما لا يتم إلا مع تعقل الأخرى، كالأبوة والبنوة، ونحو ذلك. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص١٣٥).

وأما نفس حصول الصورة في الذهن الذي هو من مقولة الفعل[(١)] فلم يقل به منهم أحد، فلا يصح التعريف به.

وأجيب عنه: بأن المراد هو الصورة الحاصلة للشيء [على طريق] [(٢)] إضافة الصفة إلى الموصوف تطبيقًا له على المذهب الأول، وهو الأصح عندهم، لأن الصورة قد توصف بالمطابقة وعدم المطابقة كالعلم، بخلاف الانفعال والإضافة؛ لأنهما لا توصفان بهما (هكذا وجهه الشريف العلامة)[(٣)]، [(٤)].

وقد يجاب عنه: بأن نسبة الحصول إلى الصورة في الذهن كنسبة الوجود إلى الماهية في الخارج، فكما أن الوجود عين الماهية في الخارج كذلك الحصول عين الصورة في الذهن، بمعنى أنه ليس ههنا حصول صورة تعرض الأول للثاني على ما قالوا في الوجود، فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وأخرى حصولها، وهذا في الحقيقة اختيار للمذهب الأول أيضًا.

وعلى التقديرين يكون العلم عبارة عن الصور الذهنية[(٥)] [ل١٦و]، وهذا ظاهر، (وإنما الكلام في تحقيق تلك الصورة)[(٦)]، وهم فيه فرقتان:

فرقة تدعي أن تلك الصورة مخالفة لذي[(٧)] الصورة بالذات، وهم القائلون بأن الموجود في الذهن هو مُثُل الاشياء وأشباحها[(٨)] لا أنفسها، فعلى قولهم يكون العلم مغايرًا للمعلوم بالذات، ولا يكون للأشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز،

---

(١) مقولة الفعل، أو أن يفعل: هي التأثير في الشيء الذي يقبل الأثر مثل التسخين والانفعال مثل التسخين وكالقطع والانقطاع. ينظر: التعريفات (ص ٣٩)، ومفاتيح العلوم (ص ١٦٨).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [بطرية].

(٣) غير موجودة في النسخة [ب]

(٤) ينظر: شرح المواقف للشريف الجرجاني (١/ ٧٨:٩٣).

(٥) الصورة الذهنية: أي: ما يرتسم في الذهن. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ١١٠٠، ومعجم لغة الفقهاء، (ص ٢٧٨).

(٦) في النسخة [ب]: وافترقوا في تحقيق هذه الصورة فرقتين.

(٧) أي: لصاحب.

(٨) جمع شبح، وقد مر تعريفه.

فمعنى قولهم مثلًا: "النار موجودة في الذهن" أن شبحها موجودةٌ فيه لا[(١)] نفسها، لكن لشبحها نسبة مخصوصة لماهيتها بسببها كان ذلك الشبح عِلمًا لها لا لغيرها.

ولا يرد عليهم ما أورده المتكلمون أنه لو كان للأشياء وجود ذهني، لزم أن يكون الذهن حارًا باردًا [و][(٢)] معوجًا ومستقيمًا عند تصور الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة؛ إذ لا معني للحار والبارد [والمعوج والمستقيم][(٣)] إلا ما حصل فيه الحرارة والبرودة والاعوجاج والاستقامة؛ لأنه[(٤)] إنما يلزم تلك اللوازم لو كان الحاصل في الذهن نفس هذه الاشياء لا أشباحها المخالفة لها بالذات.

وفرقة تدعي أن تلك الصورة متحدة مع ذي الصورة بالذات مغايرة له بالاعتبار واللوازم، وهم القائلون بأن الموجود في الذهن (ماهيات الأشياء نفسها لا أشباحها، ويدل عليه أدلة الوجود الذهني قاطبةً)[(٥)]، فعلى قولهم يكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار، ويكون للأشياء وجودان خارجي وذهني.

ولا يرد عليهم أيضًا ما ذكرناه من إيراد المتكلمين؛ لأن الحاصل في الذهن من الحرارة والبرودة[(٦)] ونحوها ماهيتها الكلية عندهم لا هويتها[(٧)] الخارجية الجزئية، والماهية والهوية والهوية وإن اتحدتا بالذات، بمعنى أن الماهية لو وجدت في الخارج لكانت هي هذه الهوية، ولو وجدت الهوية في الذهن لكانت هي هذه الماهية- إلا أنهما متخالفتان في اللوازم، واللوازم المذكورة هي لوازم الهوية الخارجية لا لوازم الماهية الذهنية.

فان قيل: إن هذا الجواب[(٨)] مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف [ل١٦ظ] الذهن

---

(١) في (د) [شبحها].

(٢) فما بين المعكوفتين في (ب) [أو].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) هذا جواب على الاعتراض

(٥) سقطت من النسخة[ب]

(٦) في (د) [والاعوجاج].

(٧) الهوية: الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق. ينظر: التعريفات، (ص ٢٥٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص٣٤٤).

(٨) في (ب) [إنما يستقيم فيما].

بالصفات الموجودة في[1] الخارج كالحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج، وأما لو تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية، أو بصفات المعدومات كالامتناع وأمثاله، بأن يقول: "لو حصلت الزوجية والفردية والامتناع في الذهن.. لزم أن يكون الذهن زوجًا أو فردًا أو ممتنعًا"، إذ لا معنى للزوج والفرد والممتنع إلا ما حصل فيه الزوجية والفردية والامتناع، لم يكن (التفصي)[2] عنه بالجواب المذكور؛ إذ لا يتيسر له أن (يقال)[3]: "كون محل الزوجية موصوفاً بها من أحكامها المتعلقة بهويتها الخارجية"[4]، وكذا الفردية والامتناع، إذ لا هوية لها عينًا.

قلنا: فحينئذ نتثبت بجواب آخر ينبني على الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به، فإن حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصافه به، كما أن حصول الشيء في المكان[5] والزمان[6] لا يوجب اتصاف المكان والزمان به، وإنما الموجب لاتصاف شيء بشيء قيامه به لا حصوله فيه حصول المظروف في الظرف، والاشياء المذكورة كلها، أعني: الحرارة والبرودة[7] والزوجية والفردية والامتناع وغيرها، إنما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها، وإنما يوجب اتصافه بها لو كانت قائمة به، وليس كذلك.

فإن قيل: إن حصول هذه الأشياء في الذهن لو كان حصولًا لا يقتضي اتصاف المحل بها، لما صح القول بأن الصورة الحاصلة في هذه الأشياء في الذهن علم لهذه الأشياء، لأن حصول العلم في المحل حصول متأصل يقتضي اتصاف المحل به، إذ لا يقال: "أنه عالم

---

(١) في (د) [الذهن].

(٢) يمكن أن يقصد بها التفصيل

(٣) في النسخة [ب]: يقول، وهو الأولى

(٤) في (د) [العينية].

(٥) المكان: عند الحكماء، هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي، وعند المتكلمين: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده. ينظر: التعريفات، (ص ٢٢٧).

(٦) الزمان: هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء، وعند المتكلمين: عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام. ينظر: التعريفات، (ص ١١٤)، والتعريفات الفقهية، (ص ١٠٩).

(٧) في (ب) [والاستقامة].

إلا لحصول[1] العلم فيه" بمعنى: قيامه به.

قلنا: إن الصورة الذهنية قد تؤخذ من حيث إن حصولها في الذهن عينها، فحينئذ يكون علمًا وعرضًا قائمًا بالنفس حاصلًا لها حصولًا متأصلًا اتصافيًا، فحينئذ يكون موجودًا خارجيًا [عينيًا[2]، لأن الذهن موجود في الخارج فكذا ما يقوم به][3]، وقد تؤخذ من حيث إن الحصول غيرها فيكون صورة ذهنية وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون من الجواهر وربما يكون [ل١٧و] من الأعراض كمًا[4] أو كيفًا[5] أو فعلًا أو انفعالًا إلى غير ذلك من مقولة[6] الأعراض[7]، فلا تتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولاً متأصلاً[8]، وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له إلا في الذهن، وإطلاق المعلوم عليها يجوز لأن المعلوم ماله صورة في العقل[9] لا نفس الصورة هكذا (حقق)[10].

---

(١) في (ب) [صورة].

(٢) أي: متعين.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) الكم: بالفتح: العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته، وهو إما متصل أو منفصل لأن أجزاءه إما أن تشترك في حدود يكون كل منها نهاية جزء وبداية آخر وهو المتصل، أو لا وهو المنفصل. والمتصل إما قار الذات مجتمع الأجزاء في الوجود وهو المقدار المنقسم إلى الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعليمي، أو قار الذات وهو الزمان. والمنفصل هو العدد فقط كعشرين والثلاثين. ينظر: ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص١٣٢)، والتعريفات (ص١٨٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٨٤).

(٥) الكيف: هيئة قارة في الشيء لا تقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، (ص١٣٤)، والتعريفات(ص١٨٨)، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢٨٦).

(٦) المقولة: فِي عرف الْحُكَمَاء الْجَوْهَر وَالْعرض فَيَقُولُونَ المقولات عشر الْجَوْهَر والأعراض التِّسْعَة. وَوجه إِطْلَاق المقولة عليها إِمَّا كَونهَا محمولات إِذا كَانَ الْمَقُول بِمَعْنى الْمَحْمُول - وَإِمَّا كَونهَا بِحَيْثُ يتَكَلَّم فِيهَا ويبحث عَنْهَا إِذا كَانَ الْمَقُول بِمَعْنى الملفوظ. وَالتَّاء إِمَّا للنَّقْل من الوضعية إلى الاسمية. وَإِمَّا للْمُبَالغَة فِي المقولة. دستور العلماء، ٣/ ٢١٤.

(٧) جمع عرض، العَرَض: بالفتح الموجودُ الذي يحتاج في وجوده إلى موضع. أو الموجود في موضوع. ينظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص١٣٢، والتعريفات ص٢٨٦، والتعريفات الفقهية، (ص ١٤٥).

(٨) أي: ثابتا.

(٩) العَقل: العقل :ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل :محله الرأس، وقيل محله القلب. ينظر: التعريفات ص١٥).

(١٠) في النسخة [ب]: هكذا حققه بعض بالمحققين

وبه[(١)] يندفع اشكالان قويان واردان على القائلين بوجود الاشياء أنفسها في الذهن:

أحدُهما: أنَّا إذا رأينا زيدا مثلاً وحصل في ذهننا مفهوم الحيوان فإنا نعلم يقينًا أن هناك أمرين: أحدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر- أعني: مفهوم الحيوان، إذ المراد بالجوهر ماهيته إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوعٍ[(٢)]، وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض من مقولة الكيف، وصورة ذهنية لذلك المفهوم.

فعلى طريقة القائلين بالشبح: الموجود بالذهن هو مفهوم الحيوان [الذي شبحه قائم في الذهن][(٣)] وهو معلوم وكلي، والموجود وهو شبح ذلك المفهوم وهو عِلم وعرض قائم بالذهن لا حاصلٌ فيه، فيكون موجودًا في الخارج؛ لأن المراد بالموجود في الخارج خارج الذهن فلا إشكال أصلاً.

فان قيل: قد مر أنه لا وجود للأشياء في الذهن بحسب الحقيقة عند أهل هذه الطريقة، فكيف يصح أن يقال: "الموجود في الذهن عندهم هو مفهوم الحيوان"؟.

قلنا: إنهم لم ينكروا وجود المفهومات الكلية في الذهن، إنما ينكرون صورتها الحاصلة في الذهن على ما أثبته الفرقة الثانية.

وأما على طريقة القائلين بوجود الأشياء أنفسها في الذهن: فَيُشْكِلُ أنّ الموجود في الخارج الذي هو عِلمٌ وعرضٌ من مقولة الكيف ما هو؟ إذ ليس هناك على هذه الطريقة إلا مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن (وهو معلومٌ)[(٤)]، لا أمرًا آخر يغايره.

وأما على التحقيق الذي ذكرناه: فمفهوم الحيوان معلوم وكلي باعتبار نفسه[ل١٧ظ]، مع قطع النظر عن حصوله في الذهن، وباعتبار حصوله في الذهن حصولًا غير متأصلٍ مفهومٌ، وباعتبار حصوله في الذهن حصولاً متأصلًا علم وعرض وجزئي وموجود في الخارج.

وثانيهما أن الحاصل في الذهن لما كان متحدًا مع ذي الصورة بالذات على هذا المذهب،

---

(١) في (د) [أي بالجواب المبني على الفرق بين الحصول في الشيء والقيام به].

(٢) هذا تعريف الجوهر عند الفلاسفة، أما عند المتكلمين فهو ما تحيز بنفسه.

ينظر المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ص١٣٠).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) غير موجود في النسخة[ب]

لزم أن يكون الشيء الواحد علمًا ومعلومًا وجزئيًا وكليًا وجوهرًا وعرضًا إذا كان (ذي)[١] الصورة جوهرًا، وكيفًا وكمًا إذا كان ذي الصورة من مقولة الكم والكيف، وفعلًا إذا كان ذي الصورة من مقولة الفعل.. إلى آخر مقولات التسع[٢]، [٣]، ووجه اندفاعه ظاهر مما ذكرناه[٤].

النظر: ملاحظة المعلوم لتحصيل المجهول: وهذا التعريف يعم التعريف بالمفرد[٥] والمركب[٦].

وقيل مجموع الحركتين[٧]: اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفية النفسانية: إحديهما في المعلومات المخزونة، والثانية في المبادئ المعينة.

توضيحه أنَّ النظر هو اكتساب المجهولات من المعلومات، ولا شك في أنّ كل مجهولٍ لا يمكن اكتسابه من أي معلومٍ كان، بل لابد له من معلوماتٍ متناسبةٍ إياه[٨]، ولاشك أيضًا في أنّه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجهٍ كانت، بل لابد هناك من ترتيب معين فيما بينها[٩]، فإذا أردنا تحصيل مطلوبٍ مشعورٍ به من وجهٍ فلا بد من أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلًا من معلومٍ إلى آخر حتى نجد

---

(١) الأصل الموافق للقواعد: "ذا" وليس "ذي"

(٢) في (د) [العرضية].

(٣) المقولات الْعشر: الْجَوْهَر والأعراض التِّسْعَة أَعنِي الْكمّ، والكيف، والاين، والمتى، وَالْإِضَافَة، وَالْملك، والوضع، وَالْفِعْل، والانفعال، وقد نظم بعض الفضلاء المقولات العشر:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك... في بيته بالأمس كان متكي

(بيده سيف لواه فالتوى... فهذه عشر مقولات سوا. ينظر: الكليات (ص ٦٢٧). دستور العلماء، (٣/ ٢١٤).

(٣) في (د) [من قبل].

(٤) في (د) [من قبل].

(٥) مر تعريف المفرد.

(٦) المركب يقابل المفرد وهو: ما دل جزؤه على جزء معناه الذي وضع له. ينظر: التعريفات ص ٢١٠، ومعجم مصطلح الأصول، (تعريفات لغوية - شروحات لكتب الأصول - نبذات تاريخية)، لهيثم هلال (معاصر)، مراجعة وتوثيق: د. محمد ألتونجي، ط: دار الجيل -بيروت' الطبعة: الأولى، سنة: ٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ، (ص ٢٨٨).

(٧) يأتي بعد قريب بيانهما من الشارح رحمه الله.

(٨) أي: تتناسب معه.

(٩) أي: بين تلك المعلومات.

المعلومات المتناسبة لذلك المطلوب، وهي المسماة بمبادئه، ثم لابد أيضًا أن يتحرك في تلك المبادئ ليرتبها ترتيبًا خاصًا يؤدي إلى ذلك المطلوب، فهناك حركتان:

أحديهما يحصل المادة، ومبدؤها وهو المطلوب المشعور به من وجه، ومنتهاها آخر ما يحصُلُ من تلك المبادئ.

والثانية يحصل الصورة، ومبدؤها أول ما يوضع منها للترتيب، ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الأكمل.

فحقيقة النظر عند المحققين: هو مجموع هاتين الحركتين المتوسط بين المعلوم من وجهٍ ناقصٍ، والمجهول من وجهٍ أكملٍ، وعند المتأخرين هو الترتيب اللازم للحركة الثانية منهما، أعني الحركة في المبادئ ليرتبها بناء على أن حصول [ل١٨و] المجهول من مبادئه يدور عليه وجودًا أو عدمًا، والحركة الأولى يقابلها الحدس[(١)]؛ لأنه[(٢)] الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة، فيقابل عكسه - الذي هو الانتقال من المطالب إلى المبادئ وإن كان تدريجيًا تقابلًا يشبهه تقابل الصاعدةِ والهابطة[(٣)]، فإن النظر صاعدةٌ والحدسَ هابطةٌ.

فان قيل: إن تعريف النظر بمجموع الحركتين أو الترتيب المذكور منقوضٌ بالتعريف بالمفرد، نحو التعريف بالفصل[(٤)] وحده أو الخاصة[(٥)] وحدها.

أجيب عنه بوجوه:

الأول: أنَّ [المعرَّف][(٦)] [(٧)] يجب أن يكون معلومًا بوجهٍ، فالتعريف يكون مركبًا من

---

(١) ينظر التعريفات للجرجاني (ص٨٣).

(٢) أي: الحدس.

(٣) أي: الحركة الصاعدة والهابطة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢/ ١٦٧٦.

(٤) الفصل: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره كالناطق والحساس. ينظر: التعريفات (ص١٦٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٦٠).

(٥) الخاصة: كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولًا عرضيًا: سواء وجد في جميع أفراده، كالكاتب بالقوة، بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده، كالكاتب بالفعل بالنسبةإليه. ينظر: التعريفات (ص ٩٥).

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [المفرد].

(٧) ما يطلب تعريفه.

ذلك الوجه والمفرد.

والثاني: أن التعريف بالمفرد يكون [بالمشتق][١] [٢]، [نحو الانسان ناطق][٣] وهي مركبة من الذات والصفة.

والثالث: أنه يكون بالمشتق، وهو أعم بحسب المفهوم، فلابد من قرينة[٤] مخصصة، فيكون مركبًا من القرينة والمشتق.

والرابع: أن التعريف بالمفرد وإن جاز، لكنه قليل غيرُ معتبرٍ.

والكلُ منظورٌ فيه:

أما الأول: [فلأنه] [٥] يستلزم اعتبار العرضي [٦] في الحد التام[٧] فيما إذا تصور المطلوب بأمر عرضي، ثم حصل ذاتياته[٨] بأسرها وعرف بها.

فإن قيل: لا نسلم أن هذه الصورة حد تام؛ لجواز أن يكون رسمًا أكمل[٩].

---

(١) ما بين المعكوفتين في(د) [إنما يكون بالمشتقات].

(٢) الْمُشْتَق: اسْم مفعول من الِاشْتِقَاق فَبعد الْعلم بِهِ الْعلم بذلك أهْون. ثمَّ فِي معنى الْمُشْتَق ثَلَاثَة أَقْوَال - الأول: وَهُوَ الْمَشْهُور أَنه مركب من الذَّات وَالصّفة وَالنِّسْبَة وَذهب إِلَيْهِ أَصْحَاب الْعَرَبيَّة - وَالثَّانِي: أنه مركب من أمرين الْمُشْتَق مِنْهُ وَالنِّسْبَة فَقَط وَذهب إِلَيْهِ السَّيِّد السَّنَد الشريف الشريف قدس سره... وَالْقَوْل الثَّالِث إِن مَفْهُوم الْمُشْتَق بسيط لَا تركيب فِيهِ أصلا لِأَنَّهُ عبارَة عَن المبدأ أَي الْمُشْتَق مِنْهُ فَقَط. وَذهب إِلَيْهِ جلال الْعلمَاء رَحمَه الله حَيْثُ قَالَ إِن الْمُشْتَق لَا يدل على النِّسْبَة... ينظر: دستور العلماء، (٣/ ١٨٧، ١٨٨).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) القرينة: في اللغة: فعيلة بمعنى المفاعلة، مأخوذ من المقارنة، وفي الاصطلاح، أمر يشير إلى المطلوب. أو ما يدل على المراد من غير أن يكون صريحا فيه. ينظر: التعريفات (ص١٧٤)، و معجم لغة الفقهاء، (ص ٣٦٢).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [فإنه].

(٦) مر تعريف العرضي.

(٧) الحد التام: ما تركب من الجنس والفصل القريبين كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق. ينظر: التعريفات (ص٨٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٣٧).

(٨) الذاتي لكل شيء: ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، وقيل: ذات الشيء: نفسه وعينه، وهو لا يخلو عن العرض، والفرق بين الذات والشخص: أن الذات أعم من الشخص؛ لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم. ينظر: التعريفات، (ص ١٠٧).

(٩) الرسم ينقسم إلى:

أ - الرسم التام: ما تركب من الجنس القريب والخاصة كتعريف الإنسان بالحيوان الضاحك.

ب - الرسم الناقص: ما يكون بالخاصة وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالضاحك وبالجسم

قلنا: إنَّ الحد التام هو الموصل إلى الكنه، والحاصل في تلك الصورة هو الكنه، فلا يكون رسمًا، اللهمَّ إلا أن يقال: إن الإيصال إلى الكنه لازم أعم له لوجوده في الرسم الأكمل أيضًا، ولا دلالة للعام على الخاص.

وأما الثاني: فلأن انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات ممنوع، ولو سلم فلا يجوز أن يكون معنى المشتق مركبًا من الذات والصفة؛ لأنه إن أريد مفهوم الذات فهو عرض عام[(١)] لا يجوز اعتباره في التعريف بالفصل وحده، وإن أريد ما صدق عليه مفهوم الذات انقلب مادة الإمكان الخاص[(٢)] في الخاصة[(٣)] نحو الضاحك ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري[(٤)].

وما قيل من أنه يجوز أن يعتبر المفهوم في الخاصة وما صدق[ل١٨ظ] في الفصل فلا محذور فليس بشيء؛ لأنه توزيع ينافيه إطلاقاتهم.

وأما الثالث: فلأنه إنما يتم في الخاصة دون الفصل، لأن اعتبار القرينة المخصصة معه يخرجه عن كونه حدًا[(٥)]؛ لأن المشهور أن لا يعتبر في الحد تامًا او ناقصًا[(٦)] أمر خارج عن

= الضاحك وبعرضيات تختص جملتها بحقيقة، كقولنا في تعريف الإنسان إنه ماش على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة مستقيم القامة ضحاك بالطبع. ينظر: التعريفات (ص١١١)، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ١٧٧).

(١) العرض العام: كلي مقول على إفراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا ينظر: التعريفات (ص١٤٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤٠).

(٢) الإمكان: عدم اقْتِضَاء الذَّات للوجود والعدم بِأَن تكون الْمَاهِيّة من حَيْثُ هِيَ هِيَ قَابِلَة للوجود والعدم فَلَا يَسْتَحِيل الحكم عليها بالإمكان. ينظر: التعريفات (ص٣٦)، ودستور العلماء، (١/ ١١٣).

(٣) الخاصَّةُ: كُلية مقولة على مَا تَحت أَفْرَاد وَاحِدَة فَقَط قولا عرضيا. ينظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أ. د محمد إبراهيم عبادة، ط: مكتبة الآداب - القاهرة / مصر، ط١، سنة: ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤ م، (ص ١٢٠).

(٤) الضروري هو: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من حدس أو تجربة، أو غير ذلك، أو لم يحتج، فيرادف البديهي. ينظر :التعريفات (ص٤٣).

(٥) في (د) [ناقصًا].

(٦) الحد الناقص: ما يكون بالفصل القريب وحده أو به وبالجنس البعيد كتعريف الإنسان بالناطق أو بالجسم الناطق. ينظر: التعريفات (ص٨٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٣٧).

الذاتيات.

وأما الرابع: فلأن إتمامه موقوف على تخصيص النظر المعرَّف بالنظر في المركب حتى لا يضر خروج التعريف بالمفرد، وهذا خلاف نظر الفن لأن نظرهم عام.

وهو أي [النظر] (١).

ينقسم إلى: صحيح وهو الذي يؤدي إلى المطلوب، [أعني ما يشتمل على جزءٍ صوريٍ مخصوصٍ، إذ لو كان العلم بالمقدمات الغير المرتبة ترتيبًا صحيحًا مؤديًا إلى المطلوب، لزم أن يكون كل من عَلِم تلك المقدمات عالمًا بالمطلوب، واللازم باطل] (٢).

وفاسد: وهو الذي لا يؤدي إلى مطلوب، لكن لا مطلقًا بل.

باعتبار مادته(٣) **وصورته**(٤): فإن كانتا صحيحتين معًا، يكون النظر أيضًا صحيحًا، وإن كانتا أو إحداهما فقط فاسدًا فالنظر أيضًا يكون فاسدًا.

وصحة المادة في التصورات بأن يكون المذكور في موضع الجنس جنسًا لا عرضًا عامًا، وفي موضع الفصل فصلًا لا خاصة، وفي موضع الخاصة خاصة شامل وفي التصديقات بأن يكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة إما قطعًا أو ظنًا أو تسليمًا(٥)، وصحة الصورة برعاية الشرائط المعتبرة في ترتيب المعرفات(٦) والأدلة.

والصحيح يفيد العلم: [بالمطلوب] (٧)، وههنا شبهٌ كثيرةٌ مذكورةٌ في محلها(٨).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) أي: مادة الدليل.

(٤) أي: صورة الدليل، وهي هيئته التركيبية.

(٥) المسلمات: ما يسلمها الخصم، وهي قضايا تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو بين أهل علم كتسليم الفقهاء مسائل أصول الفقه. ينظر: التعريفات (ص٢١٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٥).

(٦) أي: في التصورات.

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [بالمنظور فيه].

(٨) في (د) [مع أجوبتها].

بطريق: جري [العادة][(١)]: عند أهل السنة، بناءً على أن الممكنات بأسرها مستندة إلى الله تعالى ابتداءً، وليس لشيءٍ منها مدخل في وجود شيء أصلًا، إلا أن الله تعالى قد أجري عادته بإيجاد بعضها عقيب بعض، كالإحراق عقيب مماسته للنار بلا وجوب عنه، لأنه[(٢)] فاعل مختار ولا وجوب عليه، إذ لا حاكم عليه [بشيء أصلًا][(٣)]، وإنما يوجده بقدرته[(٤)] واختياره، فإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائمًا أو أكثريًا، يقال إنَّه فعله بإجراء العادة، كالإحراق عقيب المماسه [ل١٩/ و]، والري عقيب الشرب، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلًا فهو خارق للعادة أو نادر، ولا شك أن العلم بعد النظر الصحيح ممكنٌ محتاجٌ إلى المؤثر، ولا مؤثر إلا الله تعالى، فهو فعلهُ الصادرُ عنه بلا وجوبٍ عنه ولا عليه، وهو دائميٌّ فيكون عاديًا[(٥)].

وذهب المعتزلة إلى أن حصوله[(٦)] عقيب النظر بطريق التوليد[(٧)(٨)]، بناءً على أصلهم أن الأفعال الاختيارية للعباد صادرة عنهم: إما بالمباشرة إن لم يكن صدورها عنا بتوسط فعلِ آخر منَّا، وإما بالتوليد إن كان بتوسط فعلٍ آخر، فزعموا أن العلم الحادث عقيب النظر فعلٌ صادرٌ عنَّا بتوسطِ النظرِ الذي هو فعلٌ اختياريٌّ لنا، فيكون صدوره بطريق التوليد وهو أن يوجب فعلٌ لفاعله فعلًا آخر كحركة اليد والمفتاح وهو باطلٌ على ما سيأتي[(٩)].

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) أي: الله تعالى.

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [بحسن شيء وقبحه عنه؛ لأن العقل ليس بحاكم عندنا بل].

(٤) القدرة بالضم هي صفة تؤثّر تأثير وفق الإرادة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٣٠٢).

(٥) في (د) [يعني لو وجبعليه شيء لكان الحاكمعليه هو العقل، وهو ليس حاكم عندنا خلاف للمعتزلة على ما سيأتي في بحث الحسن والقبح].

(٦) أي: العلم.

(٧) سيعرفه الشارح بعد قريب بقوله: " وهو أن يوجب فعلٌ..." إلخ.

(٨) ينظر: القاضي عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي ت ٤١٥ هـ المغني في أبواب التوحيد والعدل (١٢ / ٧٧) تحقيق: د. إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، والقاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي المعتزلي ت ٤٩٤ هـ عيون المسائل في الأصول (ص ٣٩٧) تحقيق: د. رمضان يلدرم، دار الإحسان، مصر، الطبعة الأولى٢٠١٨م

(٩) في (ب) [بيانه].

وذهب الحكماء إلى أن حصوله(١) عقيب النظر بطريق الإعداد بناءً على أصلهم أنه تعالى موجبٌ بالذات لوجود الاشياء عند الاستعداد التام من القابل(٢)، ولا شك أنَّ النظر الصحيح يعد الذهن إعدادًا تامًا فيفيض عليه النتيجة من المبدأ الفياض(٣) لزومًا عقليًا وسيأتي بطلانه(٤).

[وفي المواقف: وههنا مذهبٌ رابعٌ اختاره الإمام الرازي، وهو أن حصول العلم عن النظر واجب وجوبًا عقليًا غيرَ متولدٍ عنه، فإنَّ بديهةَ العقلِ حاكمةٌ بأن من عَلِم أنَّ العالَمَ متغيرٌ وكلُ متغيرٍ حادثٌ.. وجب أن يعلم أن العالمَ حادثٌ، وأمَّا أنَّه غيرُ متولدٍ عن النظر فلأن جميع الممكنات مستندةٌ إلى الله تعالى ابتداءً، هكذا ذكره.، ثم اعترض عليه بأنَّ هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات إليه تعالى وكونه قادرًا مختارًا منافيًا لهاتين المسألتين(٥).

وقال السيد الشريف: "إنما يصح هذا المذهب إذا حذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إليه تعالى، وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمنع تخلفه عنه عقلًا، فيكون بعضها متولدًا عن بعضٍ، وإن كان الكل واقعًا بقدرة الله تعالى كما يقول به المعتزلة في أفعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب صدور بعض الأفعال [ل١٩ظ] عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب؛ إذ يمكنه تعالى أن يفعله بإيجاد ما يوجبه وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب، لكن لا يكون القدرةعليه ابتداءً كما ذهب إليه الأشعري، وحينئذٍ يقال: النظرُ صادرٌ بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم إيجابًا عقليًا بحيث

---

(١) أي: العلم.

(٢) المبدأ الفياض هو المنفعل ويسمّى بالمادة والمحلّ أيضا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٢٩٥).

(٣) هو الله تعالى وعن بعض الحكماء أنّه العقل الأول على ما في بحر الجواهر، والمستفاد مما ذكروه في مباحث العقول أنّه العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال. ينظر: المرجع السابق، (٢/ ١٤٣١).

(٤) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٥٤:٢٥٥)، المقصد الرابع

(٥) ينظر شرح المواقف للشريف الجرجانى (١/ ٢٥٢:٢٥٦).

يستحيل أن ينفك عنه"[١]. انتهى[٢].

(حاصله: تسليم المنافات في المسألةِ الأولى دون الثانيةِ.

قلت: لا منافاة في الأولى أيضًا، وإنَّ مذهب الإمام هو مذهب الأشعري غيرُ منافٍ له، وإنَّه يصح بدون حذف قيد الابتداء، لأن حاصله أن العلم الحاصل عقيب النظر حاصلٌ بقدرة الله تعالى ابتداءً بلا واسطة، [وذلك][٣] العلم لازمٌ للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلًا، ولا يلزم منه توقف العلم على النظر حتى ينافي صدوره عنه تعالى ابتداءً، والأشعري لا ينكر لزوم بعض الأشياء لبعض لزومًا عقليًا مع قوله: إن الكل مستندٌ إلى الله تعالى ابتداءً، وإنما ينكر توقف بعضها على بعضٍ لمنافاته قيد الابتداء[٤].

بلا حاجة إلى معلم: خلافًا للملاحدة[٥]، فإنهم قالوا لا بد في الإلهيات من معلم بمعنى الإمام المعصوم. لنا وجوه:

الأول: أن حصول العلم عقيب النظر الصحيح واجبٌ شرعًا أو عقلًا، سواءٌ كان معه معلم أو لا، وسواءٌ كان في الإلهيات[٦] أو غيرها.

---

(١) ينظر المرجع السابق

(٢) غير موجود في النسخة [ب]

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [من ذلك].

(٤) والأصل أن الأشعري لا يقول باللزوم العقلي في ارتباط الأشياء بعضها ببعض، لأن ذلك ينافي توقف إيجاد الله تعالى لها ابتداءً، ومعنى ذلك أن الارتباط بين الأشياء ارتباطًا عاديًا يجوز تخلفه [للتفصيل ينظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (ص: ٢٩)، اللمع للأشعري (ص: ٩٨)، الأشعري لحمودة غرابة (ص: ١١٥)، التمهيد للباقلاني (ص: ٢٨٧)].

(٥) هم الدهرية وهم فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: {وَقالُوا ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ} [الجاثية: ٢٤]، كذا في شرح المقاصد. وذهبوا إلى ترك العبادات رأسا لأنها لا تفيد، وإنّما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه. فما ثمّ إلّا أرحام تدفع وأرض تبلع وسماء تقلع وسحاب تقشع وهواء تقمع، ويسمّون بالملاحدة أيضا. فهم عبدوا الله من حيث الهوية. قالعليه السلام «إنّ الدهر هو الله» كذا في الإنسان الكامل في باب سرّ الأديان ويجيء في لفظ الشرك أيضا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٨٠٠)، و (٢/ ١٦٣٩).

(٦) علمالإلهيات وهو علم ينظر في الوجود المطلق. فأولا في الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والإمكان وغير ذلك؛ ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات؛ ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها؛ ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ. ويطلق أيضا ويراد به العلم الباحث فيما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون =

الثاني: أنَّ نظرَ المعلم لكونه نظرًا في الإلهيات يحتاجُ إلى معلمٍ آخر ويتسلسل.

الثالث: أنَّ صدق المُعلم إن عُلِمَ بإخباره بصدقه في أقواله لزم الدور، لأن إخباره إنما يفيد العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في أقواله كلها حتى تحقق عندنا صدقه في هذه الأخبار، وإن عُلِم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفايةٌ في معرفة الأمور الإلهية بلا حاجة إلى معلم.

ولهم وجهان:

احدُهما: أنَّه كثُرَ خلاف العقلاء في المعرفة، ولو كان العقل بالنظر كافيًا فيها لما كان الأمر كذلك، بل يكون كلهم متفقين على عقيدةٍ واحدةٍ. [ل٢٠و]

أجيب: بأن ذلك الخلاف إنما وقع لكون بعض تلك الأنظار فاسدةً، وعدم تمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمفيد للعلم هو الصحيح، نعم يفيد كثرة الاختلاف صعوبة التمييز بين الصحيح والفاسد، ولا كلام فيه، وإنما الكلام في حصول العلم بالصحيح عند تمييزه من الفاسد.

الثاني: أنَّا نرى الناس بحاجةٍ إلى معلمٍ في العلوم الصنيعية التي يكتفي فيها بالظن كالنحو والصرف، فكيف بالعلوم الإلهية الصعبة؟

أجيب عنه: إن أريد الاحتياج إلى معلم بمعنى عسر حصول العلم بدونه فمسلم وما ذكرتم يدل عليه، وإن أريد يمتنع بدونه فلا نسلم ولا يفيده دليلكم، وإن أريد أنه إن لم يؤخذ من المعلم لا يفيد النجاة في الآخرة، قلنا: كفى بذلك صاحب الشرع معلمًا والقرآن إمامًا] (١).

(مسألة خلافية)

بشرط العقل: [وهو عند الحكماء] (٢) جوهرٌ مجردٌ يتعلق بالبدن تعلق التأثر (٣)، ويقال

=

والشريف على محمد الجرجاني، (١/ ١٨٧)، ومعجم اللغة العربية المعاصرة، (١/ ١١٣).

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [واختلف في تفسيره فقال الحكماء إنه].

(٣) التعريفات للجرجاني (ص ١٩٧).

أيضًا على القوة للنفس الناطقة، بها يتكسب العلوم والإدراكات، وهي قابلية النفس إشراق ذلك الجوهر المجرد، ولهذه القوة أربعُ مراتب:

الأولى: العقل الهيولاني[١] كما للأطفال.

والثانية: العقل بالملكة، وهو العلم ببعض الضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات من تلك الضروريات.

الثالثة: العقل بالفعل، وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات.

الرابعة: العقل المستفاد، وهو أن يحضر عنده النظريات بحيث لا يغيب عنه.

ومناط التكليف[٢] هي المرتبة الثانية[٣].

(وعرفه بعض المحققين من الماتريدية[٤] منهم فخر الإسلام[٥]، وشمس الأئمة[٦] بأنه نور يضاء به طريق يبتدأ من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيبتدئ المطلوب للنفس

---

(١) العقل الهيولاني: الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما في الأطفال، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها. ينظر: التعريفات (ص١٥٢)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤٤).

(٢) في (د) [من هذه المراتب].

(٣) في (د) [على ما صرح به كثير من الفقهاء والأصوليين].

(٤) أتباع أبي منصور الماتريدي، مرت ترجمته.

(٥) أبو اليسر البزدوي: محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن مجاهد(٤٢١ - ٤٩٣ هـ = ١٠٣٠ - ١١٠٠ م) الشيخ الإمام صدر الإسلام أبو اليسر محمد بن محمد بن حسين بن عبد الكريم بن موسى البَزْدَوي الحنفي، المتوفى ببخارى في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة، ولي قضاء سمرقند وكان شيخ الحنفية بما وراء النهر. له تصانيف في الأصول والفروع. ذكره عمر النّسفي في "القند". ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ٢٣٤)، والأعلام، (٧/ ٢٢).

(٦) الإمام شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسي الحنفي، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة. تفقّه على الإمام شمس الأئمة الحلواني وتخرَّج به وصار ينظر أهل زمانه وأخذ في التَّصنيف، فشرح "السّير الكبير" لمحمد ابن الحسن في مجلدين، أملاه محبوسًا بأوزجَنْد بسبب كلمة كان فيها من الناصحين، وأتمَّ في آخر المحنة بمرغينان سنة ٤٨٠. وله "المبسوط" نحو خمسة عشر مجلدًا أملاه محبوسًا من خاطره بلا مطالعة كتاب، وله "شرح مختصر الطحاوي" و"شرح الجامع الكبير" و"شرح كتاب الكسب" لمحمد بن الحسن وغير ذلك. وكان علّامة، متكلمًا، فقيهًا، أصوليًا، أوحد أهل عصره. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ٧٠:٧١)

الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى[(١)].

ثم قالوا إنَّ الإنسان في أول أمره عديم هذا العقل، ولكن فيه استعداد وصلاحية لأن يوجد فيه العقل، فهذا الاستعداد يسمى عقلًا بالقوة ثم يحدث العقل فيه شيئًا فشيئًا [بخلق][(٢)] الله تعالى إلى أن بلغ درجات الكمال، ويسمى عقلًا مستفادًا، فقبل بلوغه إلى درجات الكمال يكون قاصرًا[ل٢٠ظ] لا محالة لا يصلح مناط التكليف، وبعد بلوغه إليها يكون تامًا كاملًا يصلح مناط التكليف، ولما تعذر لنا الوقوف على أول درجات الكمال أقام الله تعالى السبب الظاهر، وهو البلوغ من غير آفة مقامه تيسيرًا لنا، وبني التكليف عليه؛ لأن اعتدال الحال يحصل عنده غالبًا، فكان عقل الصبي ناقصًا وعقل البالغ كاملًا، فعلى هذا يكون [عقل][(٣)] الإنسان قبل البلوغ في مرتبة العقل الهيولانى، وفي ابتداء البلوغ في مرتبة العقل بالملكة، وبعد البلوغ إلى آخر العمر في مرتبة العقل بالفعل والعقل المستفاد][(٤)].

وقال الأشعري[(٥)]: العقل هو العلم ببعض الضروريات، وهو الذي سميناه العقل بالملكة[(٦)]، ولعله أراد به تفسير مرتبة العقل الذي هو مناط التكليف (لا مطلقًا)[(٧)].

و: بشرط.

عدم ضده: في النوم والغفلة لأنهما ينافيان الإدراك اللازم للنظر فينافيه أيضًا، ومن العلم بالمطلوب[(٨)] لامتناع تحصيل الحاصل، ومن الجهل المركب لأن صاحبه جازمٌ

---

(١) ينظر: [أصول البزدوى (ص١٦٥)، مطبعة جاويد برس، باكستان، أصول السرخسي (١/ ٣٤٦)، دار المعرفة، لبنان.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [الخلق].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ب).

(٥) في النسخة[ب]: ولهذا عرف الأشعري.

(٦) شرح المواقف للجرجاني (٦/ ٤٦).

(٧) غير موجودة في النسخة[ب]

(٨) في (د) [من حيث هو مطلوب لانه ينافي النظر].

بكونهِ عالمًا، وذلك يمنعه من الإقدام على النظر إمَّا لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل، وإمَّا لأنه منافٍ للشك الذي هو شرط النظر عند أبي هاشم[١]، [٢].

وهذان الشرطان لمطلق النظر صحيحًا أو فاسدًا، وأمَّا الشرط الخاص للنظر الصحيح فأمران أيضًا:

الأول ما أشار إليه بقوله:

وكونه: أي النظر، **واقعًا فيما**: أي في طريقٍ تصوريٍ أو تصديقيٍ، **يوصل إلى المطلوب**: التصوريّ والتصديقيّ.

احترز به عن النظر الواقع [فيما يشبه الطريق][٣] الموصل وليس بموصل، فإنه ليس بصحيح.

والثاني ما أشار إليه بقوله:

من جهة دلالاته على المدلول: كالنظر في العالم من جهة حدوثه[٤] أو إمكانه، بخلاف النظر فيه من جهة (صغره وكبره وطوله [وقصره][٥]، فإنه لا يوصل إلى المطلوب، وهو إثباتُ الصانع، فلا ينفع.

[مطلب في التصور والتصديق][٦]

ثم شرع في تقسيم العلم فقال:

---

(١) أَبُو هَاشِمٍ الجبَائِيُّ عَبْدُ السَّلاَمِ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الوَهَّابِ عَبْدُ السَّلاَمِ ابنُ الأُسْتَاذ أَبِي على مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ الوَهَّابِ بنِ سَلاَمِ الجبَائِي، المُعْتَزلِي، مِنْ كِبَارِ الأَذْكِيَاء أَخذ عَنْ وَالده. وَلَهُ: كتَاب (الجَامِع الكَبِيْر)، وكتَاب (العرض)، وكتَاب (المَسَائِل العسكريَة)، وَأَشيَاء أخرى. توفى: سَنَةَ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ وَثَلاَثِ مائَةٍ، وَلَهُ عِدَّةُ تلاَمِذَة. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٥/ ٦٣:٦٤)

(٢) عيون المسائل في الأصول (ص ٤٠٥).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) الحدوث: وجود الشيء بعد عدمه عرضا أو جوهرا، وإحداثه إيجاده، وإحداث الجوهر ليس إلا لله، والحادث ما وجد بعد أن لم يكن. ينظر: التعريفات (ص٨٢)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٣٧).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [وقصره].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج).

العلم[١]: أي مطلق الإدراك[٢] [ل٢١/ و] يقينًا[٣] أو غيره[٤].

إن كان حكمًا: أي إذعانًا بالنسبة التامة[٥] على مذهب المتقدمين[٦].

فتصديقٌ: يقينيًا أو ظنيًا.

وإلا: أي وإن لم يكن إدراكًا كذلك.

فتصورٌ: فيتناول [إدراك ما لا نسبةَ فيه أصلًا كالإنسان][٧]، وإدراك ما فيه: نسبة تقييديةٌ[٨] كالحيوان الناطق، أو إنشائية[٩]: نحو اضرب، أو نسبةٌ خبريةٌ[١٠] مخيلةٌ أو مشكوكةٌ أو موهومةٌ، إذ لا حكم في الشك والوهم.

أمّا في الشك فلأن طرفي الإثبات والنفي متساويان فيه، فإن كان هناك حكمٌ واعتقادٌ.. فإمَّا بهما معًا فظاهر البطلان، وإمَّا بأحدهما فيلزم التحكم[١١]، وتلفظ الشاك في [قيام زيدٍ يدل على أحد الطرفين نحو: "زيد قام" لا يدل على الحكم والاعتقاد غير الشاك في

---

(١) العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وهو عند العلماء عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص:١٥٥).

(٢) الإدراك: تمثيل حقيقة الشيء وحده من غير حكمعليه بنفي أو إثبات، ويسمى تصورا، ومع الحكم بأحدهما يسمى تصديقا. ينظر التعريفات (ص١٤).

(٣) اليقين: لغة: العلم الذي لا شك معه. واصطلاحًا: هُوَ إيقان الْعلم بِنَفْي الشَّك والشبهة عَنهُ بالاستدلال وَلذَلِك لم يُوصف بِهِ علم الْبَارِيتعالى وَلَا الْعُلُوم الضرورية. ينظر: الكليات (ص ٩٨٠).

(٤) في (د) [فيكون التقسيم أعم من التعريف السابق].

(٥) النسبة التامة: إدراك الوقوع واللاوقوع. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٦٩٤).

(٦) أي: من المناطقة.

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) أي خالية من النسبة الحكمية والكلامية وتكون عبارة عن موصوف وصفة أو مضاف ومضافإليه. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٦٩٤).

(٩) النسبة التقييدية: طلب الفعل أو الكف عنه وتكون أمرًا ونهيًا ودعاءً. المرجع السابق(١/ ٦٩٥).

(١٠) النسبة الخبرية: مجرد ثبوت المحمول للموضوع، لكن خالية من الحكم. المرجع السابق(١/ ٦٩٥).

(١١) أي: التمحل والاحتيال. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (٢/ ٨٧).

النسبة][1] لجواز تخلف مدلولات الألفاظ عنها، وأما في الوهمِ فلأن المرجوح حينئذ أدنى حالًا من المُساوي، وأيضًا إنَّ في الطرف الراجح حكمًا، فلو كان في المرجوح أيضًا لزم اعتقاد النقيضين.

وبالجملة: لابد في الحكم والاعتقاد من رجحان، ولا رجحان في الشك والوهم.

اعلم: أن القضية عند القدماء ملتئمة من ثلاثةِ أجزاءٍ: ذات الموضوع، ووصف المحمول، والنسبة التامة الخبرية الإيجابية في الموجبة والسالبة في السلبية، المعبر عنها بالوقوع واللاوقوع، وهما صفتان للمحمول عبارتان عن اتحاد المحمول مع الموضوع، وعدم اتحاده معه، والتصديقُ عندهم عبارةٌ عن إدراك تلك النسبة على وجه الإذعان والقبول، وأمَّا إدراكُها لا على وجهِ الإذعان والقبول وإدراك الطرفين فشروطٌ له، ولفظ الحكم قد يطلق على تلك النسبة فيكون من قبيل المعلوم وجزءَ للقضية، وقد يطلق على إدراكها على وجه الإذعان والقبول فيكون من قبيل العلم وعينَ التصديق.

وعند المتأخرين[2] أنها ملتئمة من أربعةِ أجزاءٍ: ذاتِ الموضوعِ، وصفِ المحمولِ، والنسبةِ الحكميةِ، والوقوعِ واللاوقوعِ.

والمراد بالنسبة الحكمية عندهم هي النسبةُ التقييديةُ [ل٢١/ ظ] الثبوتيةُ في الموجبة والسالبة، وهي المسمى بالنسبةِ بينَ بينَ، وهي عبارةٌ عن اتحادِ المحمولِ مع الموضوعِ على وجه التقييد.

والمراد بالوقوعِ واللاوقوعِ وقوع تلك النسبة التقييدية ولا وقوعها، بمعنى مطابقتها [للواقع وعدم مطابقتها له][3].

والتصديق عندهم ملتئمٌ من أربعةِ أجزاءٍ: إدراك الموضوع، وإدراك المحمول، وإدراك النسبة الحكمية، والحكم بمعنى إيقاع الوقوع وانتزاع اللاوقوع، لأن الحكم عندهم من قبيل [الفعل النفسي][4].

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) أي: والقضية عند المتأخرين من المناطقة.

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [له].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [الأفعال النفسانية، وكذا الحال في القضية المتصلة والمنفصلة]

والمختار ما ذهب إليه القدماء؛ لأنه يلزم على قول المتأخرين أن يكون المركب من العلم وغيره علمًا، [هذا في الحملية](١).

[أما في الشرطية(٢) فالمحكوم عليه فيها هو الشرط، والمحكوم به هو الجزاء، ومفهوم القضية هو الحكم بلزوم الجزاء للشرط، وصدقها باعتبار مطابقة الحكم باللزوم، وكذبها بانعدامها، وكل من الطرفين قد انخلع بدخول الشرط عن الخبرية واحتمال الصدق والكذب، وتعلق الحكم الخبري واحتمال الصدق والكذب بارتباط أحد الطرفين بالآخر أي: اللزوم بينهما لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء، فكل من الشرط والجزاء ليس بقضية، وإنما القضية مجموعهما.

والفرق بينها وبين الحملية أن طرفي الحملية مفرد وطرفي الشرطية مركب، وأن الحكم في الحملية بأن أحد الطرفين هو الآخر، وفي الشرطية بلزوم أحدهما للآخر.

وأما ما اشتهر من أن الحكم الخبري واحتمال الصدق والكذب عند الخبرية يتعلق بالنسبة في الجزاء، وأنَّ القضية هي الجزاء والشرط قيدٌ له، وأن الكلام لا يخرج بهذا القيد عن الخبرية والإنشائية، والجزاء قبل دخول الشرط:

إن كان خبرًا.. فالجملة بعد دخول الشرط خبرٌ أيضًا، نحو "إنْ جئتني أكرمك" بمعني أكرمك وقت مجيئك، وإن كان إنشاءً.. فالجملة بعده إنشائيةٌ نحو "إن جاءك زيد فأكْرِمه" بمعني أكرم زيد وقت مجيئه.

ففيه نظرٌ؛ لأنَّ الخبر إذا قُيد بزمانٍ أو بقيدٍ آخر كان صدقه بتحقق حكمه في ذلك الزمان أو مع ذلك القيد، وكذبه بعدمه فيه أو معه، وإذا لم [يقيد](٣) فصدقه بتحققه في الجملة، وكذبه بمقابله.

فإذا قلتُ: "إنَّ ضربني زيدٌ اضربه"، فلو كان معناه: اضربه في وقت ضربه.. إياي لم

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) القضية الشرطية: وهي ما يتركب من قضيتين. ينظر: التعريفات (ص١٢٦)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٠٣).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ب) [يتقيد]

يكن صادقًا إلا إذا تحقق الضرب مع ذلك القيد، فإذا فرض انتفاء القيد- أعني: وقت ضربه إياك.. لم يكن الضرب المقيد به واقعًا، فيكونُ الخبرُ الدال على وقوعه كاذبًا، سواءٌ وجد منك الضرب في غير ذلك الوقت أو لم يوجد، وذلك باطلٌ؛ لأنه إن لم يضربك ولم تضربه، وكنت بحيث ان ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقًا عرفًا ولغةً، فعلم أن الشرط يسمى قيدًا للجزاء كما اشتهر، والتحقيق ما ذكرناه، وتفصيله في "حاشية المطول"[١] للشريف][٢].

[أقسام العلم][٣]:

والبعض من كل منهما: أي من التصور والتصديق.

نظريٌّ[٤]: يطلب بالتعريف والدليل.

و: البعض، **الآخر**: من كل منهما، **ضروريٌّ**[٥]: لا يطلب بشيء منهما[٦]، فإن كل[٧] عاقل يعرف بوجدانه[٨] أنه إذا راجع نفسه أن بعض تصوراته وتصديقاته حصل له بلا طلبٍ وكسبٍ، وأن بعضًا منهما يحتاج إلى طلبٍ وكسبٍ.

وإلا فإما أن يكون الكل نظريًا فيلزم الدور والتسلسل: لأنَّه حينئذٍ إذا حاولنا تحصيلَ شيءٍ من التصورات أو التصديقات كان ذلك التحصيلُ مستندًا إلى تصورٍ أو تصديقٍ آخر نظريٍّ أيضًا، وهكذا فإما أن يدور أو يتسلسل، سواءٌ امتنع اكتساب كل منهما من الآخر أو لا.

---

(١) ينظر: حاشية الجرجاني على المطول، (ص:١٨٨)، تحقيق دكتور رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧]

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج، د).

(٤) مر تعريفه.

(٥) مر تعريفه.

(٦) أي بالتعريف والدليل، أي لا يحتاج إلى نظر واستدلال

(٧) في (د) [أي].

(٨) الوجدان: إحساس الباطن بما هو فيه. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٣٤).

أما على تقدير الامتناع فظاهرٌ، وأما على تقدير جوازه فلأن سلسلة التصورات على تقدير[(١)] نظرية كلها إذا انتهت إلى التصديق البديهي[(٢)].. فلابد له من تصور الطرفين والنسبة، فتلك التصورات الثلاث نظري أيضًا على ذلك التقدير، فيذهب سلسلة التصورات)[(٣)] إلى غير النهاية، وكذا سلسلة التصديقات على تقدير[(٤)] نظريةِ كلها اذا انتهت إلى التصور البديهي.. فلا بد في اكتسابها منه من التصديق بفائدةٍ[(٥)] لكون الاكتساب فعلًا اختياريًا، وذلك التصديق نظريٌّ أيضًا على ذلك التقدير فتذهب سلسة التصديقات [ل٢٢و] إلى غير النهاية.

وهما[(٦)] **باطلان لاستلزامهما امتناع الاكتساب.**

أمَّا الدورُ فلأنَّه يستلزمُ كون الشيء حاصلًا قبل حصوله وذلك محال، والموقوف على المحال محال.

وأمَّا التسلسلُ فلأنَّ حصول العلم المطلوب حينئذٍ يتوقفُ على استحضار ما لا نهاية له، وهو محالٌ سواءٌ كانت النفسُ قديمةً أو حادثةً، أما إذا كانت حادثةً فظاهرٌ، وأما إذا كانت قديمةً فلأن تصور الشيء بالكنهِ مسبوقٌ بتصورهِ بالوجهِ، وتصوره بالوجه على تقدير نظرية الكل يتوقف على صرف الزمان في جانب الأزل[(٧)] إلى حدٍ معينٍ من أجزاءِ الزمان في اكتساب سلسة الوجوه، وإذا انتهى سلسة الوجوه في ذلك الجزء نبتدئُ من ذلك الجزء

---

(١) في (ب) [أنها].

(٢) مر تعريفه.

(٣) سقطت من النسخة[ب]

(٤) في (ب) [أنها].

(٥) في (ب) [ما].

(٦) في (د) [أي الدور والتسلسل].

(٧) الأزل: القدم الذي ليس له ابتداء، ويطلق مجازا على من طال عمره، والأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، كما أن الأبد استمراره كذلك في المآل. والأزلي ما ليس بمسبوق بالعدم، والمرجود ثلاثة أقسام لا رابع لها: أزلي أبدي وهو الحق سبحانه، ولا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، وأبدي غير أزلي وهو الآخرة، وعكسه محال إذا ما ثبت قدمه استحال عدمه. ينظر: التعريفات ص١٧، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٤٦).

المعين في اكتساب مبادئ الكنه، فعلى تقدير نظرية الكل يلزم استحضار مبادئ الكنه الغير المتناهي في زمانٍ متناهٍ، وهو باطلٌ لاستلزامه كون الغير متناهي محصورًا بين الحاصرين: أحدُهما ذلك الجزء المعيّنُ الذي انتهت إليه سلسلة الوجود وابتدأت منه سلسة الكنه، والآخر هو الجزءُ الذي فُرِض حصول المطلوب بالكنهِ فيه، هذا في التصور.

وأمَّا التصديقُ فلأنَّ كلَّ تصديقٍ مسبوقٌ بالتصديقِ بفائدةٍ ما، فعلى تقدير نظرية كل التصديقات يتوقفُ تحصيلُ التصديق المطلوب على تحصيل تصديقاتٍ غيرِ متناهيةٍ، أعني سلسلة التصديق بفائدةٍ ما في جزءٍ معينٍ، ثم يبتدئ في ذلك الجزء إلى تحصيل مبادئ التصديق المطلوب، فيلزم أيضًا كون غير المتناهي محصورًا بين الحاصرين، وهو باطلٌ.

فإن قيل: دليلكم هذا باطل بجميع مقدماته لاستلزامه الدور أو التسلسل، لأنه على تقدير كون الكل نظريًا يكون لزوم الدور أو التسلسل نظريًا أيضًا، [ل٢٢/ ظ] فيتوقف تحصيلهُ إلى نظرٍ آخرٍ، فيلزم الدور أو التسلسلِ بالضرورة، فلا يمكن على تقدير نظرية الكل إثبات بطلان نظرية الكل بالدليل المذكور لاستلزامه المُحال[(١)].

قلنا: إنَّ ما ذكرنا في الدليل من التصورات والتصديقات وإن كان نظريًا على تقدير نظرية الكل، لكنَّه غير نظري ومعلوم لنا في نفس الأمر، وبذلك يبطلُ تقديرُ نظريةِ الكل لاستلزامه خلاف الواقع، وهو المطلوب.

فان قيل: الخصم لا يعترف معلوميته في نفسِ الأمرِ أيضًا، فلا يكونُ حجةً عليه.

قلنا: إن اعترف؛ يكون إلزاميًا[(٢)] وإلا يكون فتحقيقيًا[(٣)]، ولا اعتبار لإنكار معلوميته في نفس الأمر؛ لأنها معلومةٌ بالوجدان، فإنكارها مكابرةٌ[(٤)].

---

(١) المحال: ما لا يتصور وجوده في الخارج. ينظر: التعريفات (ص٢٠٥)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٩٨).

(٢) أي: دليلا إلزاميا.

(٣) الدَّلِيل تحقيقي وإلزامي. وَالدَّلِيل التحقيقي مَا يكون فِي نفس الْأَمر وَمُسلمًا عِنْد الْخَصْمَيْنِ، وَالدَّلِيل الإلزامي مَا لَيْسَ كَذَلِك فَيُقَال هَذَا عندكُمْ لَا عِنْدِي. ينظر: التعريفت (ص١٠٤)، ودستور العلماء (٢/ ٧٧).

(٤) المكابرة: المنازعة في مسألة علمية لا لإظهار الصواب بل لإلزام الخصم. ينظر: التعريفات (ص٢٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣١٢).

أو: يكون الكل.

بديهيًا فيلزم ألا يُحتاج في شيءٍ: من الأشياء.

إلى نظرٍ، واللازمُ باطلٌ: ضرورة احتياجنا في بعض الاشياءَ كالنفسِ والعقلِ وحدوثِ العالمِ إلى نظرٍ وفكرٍ[(١)].

فالتصورُ الضروريُّ: ما لا يُطلَبُ بتصورٍ آخرٍ سواءٌ كان متعلَّقهُ[(٢)] مفردًا كتصورِ الوجود والشيء[(٣)]، أو مركَّبًا كتصور مركَّبِ مفرداته بديهية التصور، فإن تصوره وإن توقف على تصور مفرداته، لكن لا يلزم منه أن يُطلَب فيُحدَّ[(٤)] بها.

و: التصور.

النظريُّ بخلافهِ: أي يطلب بتصورٍ آخر فيُحَدُ بهِ، ولا بدأن يكون متعلقه مركبًا؛ لأن البسيط لا يُحدُ لعدمِ الأجزاء، والحدُّ لا يكونُ إلَّا من الجنسِ والفصل، وكونه مطلوبًا بلوازمه الخارجية[(٥)] لا يقتضي نظريته بحسبِ الكنهِ.

والتصديقُ الضروريُّ: مالا يطلبُ بدليل كالعلم بالمحسوسات بالحواسِّ الظاهرةِ[(٦)]، فإنها وإن احتاجت إلى الإحساس لكن لا يطلب بالدليل، وكذا العلم بالمعاني الجزئيّةِ بالحواسِّ الباطنةِ[(٧)] كالعلم بآلامِنا ولذَّاتِنا وجوعِنا وعطشِنا، وكالعلم بالمقدمات الأولية والحدسِية.

والبديهيُّ يرادفهُ: وقيل البديهي هو الذي يثبت بمجرد [ل٢٣و] التفاته من غير استعانةٍ

---

(١) الفكر بمعنى النظر، مر تعريفه.

(٢) أي: ما تعلق به.

(٣) الوجود والشيء متصوران ضرورة فلا يعرفان.

(٤) أي: فيعرف.

(٥) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٣٩٩، وما بعدها).

(٦) وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٣٦٥).

(٧) وهي الحسّ المشترك والخيال. والوهم والحافظة والمتصرّفة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٦٢٢).

بحسٍ أو تجربةٍ[(١)] أو حدسٍ أو غيرها، فيكونُ أخصّ من الضروريِّ بحيثُ كان يصدقُ على الأولياتِ فقط.

والنظريُّ: بخلافه أي[(٢)] ما يطلب بالدليل.

والكسبيُّ يرادفه أي يرادفُ النظريُّ، وقيل: أعم منه؛ إذ يجوزُ الكسبُ [لنا] [(٣)] بغيرِ النظرِ أيضًا وإن لم نطلع عليه.

وللنظريِّ من كلٍ منهما أي من التصور والتصديق.

طريقٌ يوصلُ إليه لأنَّ كلاً منهما نوعٌ ممتازٌ عن الآخرِ بحقيقتِهِ ولوازمِهِ، فلا يكونُ الموصل إلى أحدهما موصلًا إلى الاخر.

[مطلبٌ في المعرِّف: الحدُ والرسم][(٤)]

فالموصل إلى التصور يسمى معرفًا (وقولًا شارحًا)[(٥)].

وهو أي المعرِّف.

ما أي طريقٌ يمكن التوصُّلُ توصلًا عاديًا[(٦)] أو إعداديًا[(٧)] أو توليديًا[(٨)]، فينطبق على المذاهب الثلاثة التي مر ذكرها.

بصحيح النظر فيه أي في ذلك الطريق.

إلى مطلوبٍ تصوريّ اعتُبِر الإمكان، لأنَّ التعريف من حيث هو لا يُعتبر فيه التوصُّلُ بالفعلِ، بل يكفي إمكانه، فلا يخرج عنه مالا يقع فيه النظر أصلًا، ولكنه لو نظر فيه لكان

---

(١) التجارب: جمع تجربة وهي ما يحصل من المعرفة بالتكرر، وقيل التجربة: معالجة الشيء مرة بعد أخرى حتى يحصل ذلك العلم بنظائرها. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٩١).

(٢) في (د) [بخلاف الضروري].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٥) غير موجودة في النسخة [ب].

(٦) مر المراد به.

(٧) مر المراد به.

(٨) مر المراد به.

موصلًا، ولو اعتبر التوصل بالفعل لخرج هذا عن التعريف، وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن أن يُتوصَّل [إلى المطلوب] [(١)].

فإن كان المطلوب به أي بذلك المعرِّف.

تصُّورُ الحقيقة الكلية إنما قيد بالكلية احترازًا عن المشخصاتِ التي هي ذاتياتٌ للأشخاصِ من حيثُ هي أشخاصٌ؛ إذ لا يتركبُ الحدُ من المشخصاتِ فإنَّ الأشخاصَ لا تُحد بل طريق إدراكها الحواس، وإنما الحد للكليات المرتسمةِ في العقلِ دون الجزئيات المرتسمةِ في الالآت على ما هو المختارُ عند محققيّ المتأخرين.

لكن قال الشيخُ [(٢)] في ا"لشفاءِ" [(٣)]: "إنَّ الحدَ التام قد يتركَّبُ من غير الجنس والفصل، فإنَّ المركَّبَ الخارجيَّ إنَّما يُتصوُّرُ [ل٢٣/ ظ] كُنْهُه بتمثُّل حقيقةِ أجزائِهِ في العقلِ، كما في البيتِ فإنَّ كُنْهُهُ الجدران والسقف مع الهيئة المخصوصةِ".

للموجود الخارجي يسمى حدًا.

حقيقيًا لإنبائه عن الحقيقة.

قالوا: تحديد الحقائق متعسرٌ بل متعذرٌ إلَّا على المرتاضين بضاعة المنطق، لأنَّه يكون بالجنسِ والفصلِ القريَبين، ولا يعرفهما إلَّا بالمنطقِ، لأنَّ الاطِّلاع على حقائق الاشياء متعذرٌ إلَّا أن المنطقيين قالوا: إنَّ أقرب المحمولات إلى الشيء من أعم المحمولات [(٤)] جنسٌ قريبٌ [(٥)]، ومن المُساوي فصلٌ قريبٌ [(٦)] كالحيوان [(٧)] والناطق [(٨)] للإنسان فحدّوه بهما رعايةً لصناعتهم.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ابن سينا.

(٣) ينظر الإلهيات من الشفاء لابن سينا، (صـ٢٣٦:٢٤٦)

(٤) في النسخة [ب]: إن أقرب المحمولات على الشيء من محمولات الأعم

(٥) سيأتي بيانه في كلام الشارح.

(٦) سيأتي بيانه في كلام الشارح.

(٧) هو الجنس القريب.

(٨) هو الفصل القريب.

وإن كان المطلوبُ به.

تصورَ مفهومٍ كلي يسمَّي حدًا.

اسميًا لإنبائه عن مفهوم الاسم، وهو يجري في الأمور الموجودة قبل العلم بوجودها وفي المعدومات الممتنعة[(١)] والممكنة[(٢)] والأمور الاعتبارية الاصطلاحية نحو: ما الإنسان؟ وما العنقاء[(٣)]؟ وما الكلمة؟ أي: مفهومات هذه الالفاظ، فيجابُ بما هو تعريفٌ اسميٌ له، فالأمور الموجودة لها تعريفٌ اسميٌ قبل العلم بوجودها وتعريفٌ حقيقيٌ بعد العلم بوجودها، والأمور المعدومةُ والاعتباريةُ لهما تعريفٌ اسميٌّ فقط؛ إذ لا وجود لهما في الخارج.

وهو أي التعريف الإسمي.

بعد العلم بالوجود أي وجود الموجود الخارجي.

ينقلب تعريفًا.

حقيقيًا أي ينخلع عنه صفة الاسمية ويلبس صفة الحقيقية كالحيوان الناطق، فإنه قبل العلم بوجود الانسان حد اسمي له، وبعد العلم به حد حقيقي بعينه.

وكل منهما أي من التعريف الحقيقي والاسمي.

ينقسم إلى حد ورسم: لأن المميز فيهما إن كان ذاتيًا فحد، وإن كان خاصة فرسم، ثم إن اشتمل على الجنس القريب فتام والا فناقص

(فالحيوان الناطق حد تام، والناطق وحده حد ناقص، اسمي قبل العلم [ل٢٤/ و] بوجود الانسان، حقيقي بعد العلم بوجوده، والحيوان الضاحك رسم تام اسمي له، والضاحك وحده رسم ناقص)[(٤)].

والكل أي كل من الحقيقي والاسمي حدًا أو رسمًا.

لا يطلب بالبرهان لا للمحدود اي يمتنع إثبات كل منهما للمحدود بالبرهان.

---

(١) أي: يمتنع أن توجد في الخارج مثل اجتماع النقيضين.

(٢) أي: المعدومات التي يمكن أن توجد في الخارج، مثل إيجاد زيد الذي هو معدوم الآن.

(٣) طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم لم يره أحد. ينظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، (٣/ ٦٩٠).

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

لاستلزامه تحصيل الحاصل والدور(١) أمَّا الأول فلأن الدليل لابد فيه من وسط مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع كالتغير بالنسبة إلى الحدوث، فلو قدر إثبات الحد للمحدود ووسط مستلزم للحد ثابت للمحدود، ولزم أن يكون الوسط مستلزمًا لحصول المحدود لنفسه، لأن الحد التام ليس أمرًا غير حقيقة المحدود، وفيه تحصيل للحاصل لأن ثبوت الشيء لنفسه بيِّن، فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بثبوت أحدهما للآخر بلا توقف على أمر آخر أصلا، وإقامة البرهان لا يمكن إلا بعد تصور تلك النسبة المستلزمة لثبوت أحدهما للآخر، فكان حاصلًا قبل البرهان فطلبه به تحصيل للحاصل.

فإن قيل: لا نسلم أن الحد ليس أمرًا غير المحدود؛ وكيف وإنهما متغايران إجمالًا وتفصيلًا.

قلنا نعم: إلا أن هذه المغايرة لا يمنع الاستغناء عن البرهان، فإن هذا التغاير تغاير في الملاحظة(٢) لا في الملحوظ(٣) والملحوظ متحد.

وأما الثاني: فلأنه لا بد في إقامة الدليل من تصور المفرد الذي يقام الدليل على حال من أحواله في جهة ما استدل عليه، كما إذا أردنا إثبات أن العالم حادث فلا بد من تصور العالم من جهة أنه حادث، فلو أقيم الدليل على ثبوت الحد للمحدود فلابد من تصور المحدود من جهة حده قبل إقامة الدليل، فلو أقيم الدليل عليه بعده ليجعل وسيلة إلى تصوره بالحد لزم الدور المحال [ل ٢٤ ظ]

(واعلم أن لزوم الدور جاء في جميع أقسام التعريف تامًا أو ناقصًا، إلا أن اللازم منه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد للمحدود، وليجعل وسيلة إلى تصوره بالحد؛ [لامتناع

---

(١) أي: ولاستلزامه الدور.

(٢) بالحاء المهملة هي توجّه النفس نحو المعلوم. كما يظهر لك إذا حصل فيك صورة شيء والتفتّ إليه بها، وربّما تتخلف الملاحظة عن حصول صورة الشيء بأن تجعل تلك الصورة آلة لملاحظة غير ذلك الشيء كما في معاني الحروف، هكذا في الحاشية الجلالية. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٦٣٩)، ومعجم لغة الفقهاء، (٤٥٧).

(٣) أي: الذي لوحظ.

الاستدلال عليه مطلقًا، فإنه إذا لم يجعل ذريعة إلى تصوره بالحد][1] لم يلزم تأخر هذا التصور عن الدليل، فلا يلزم الدور، بخلاف [لزوم تحصيل الحاصل][2] فإنه يدل على امتناع الاستدلال عليه مطلقًا سواء كان ذريعة إلى تصوره بالحد أو لا، لكن اللازم منه امتناع الاستدلال على ثبوت الحد التام للمحدود فقط، وأما أجزاؤه في الحد الناقص لا تتم إلا إذا كان المحدود متصورًا بالكنه، فإن تصوره [بالكنه] [3] لا يكون إلا بتصور جميع أجزائه، فكان تصوره بالكنه مستلزمًا لتصور الجزء الذي جعل حدًا ناقصًا، فالاستدلال عليه بعده تحصيل للحاصل، [إلا أنَّ بعد تصور المحدود بالكنه لا فائدة في التحديد بالحد الناقص حتى يكون الذاتي بين الثبوت فيلزم تحصيل الحاصل] [4].

وأما إذا كان المحدود متصورًا بالوجه فلا يجب حينئذ اشتماله على تصور ذلك الجزء فلم يكن ثبوته للمحدود حاصلًا قبل الاستدلال فلا يلزم تحصيل الحاصل، وأما أجزاؤه في الرسمي فيتوقف على كون اللازم بينًا لأنه لو كان غير بين لم يلزم إقامة البرهان عليه تحصيل الحاصل)[5].

ولا لنفسه أيضًا أي يمتنع إثبات الحد في نفسه بالبرهان، كما يمتنع [6][7] للمحدود[8].

للدور لأنه لا بد في إقامة الدليل من تعقل ذلك الحد من حيث أنه يستدل عليه، أعني خصوصيته المفصلة لما مر من وجوب تصور المستدل عليه من حيث إنه يستدل عليه قبل البرهان، فتصور الحد من حيث خصوصيته المفصلة مقدم عليه، فلو حصل بالبرهان لكان دورًا، لأنه يقتضي توقف تصور الحد عليه، فيلزم منه توقف الشيء على ما يتوقف هو عليه، وهو دورٌ. [ل٢٥/ و]

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [بخلاف الأول].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) هذا هو التحقيق المشار إليه في النسخة [ب] بقوله: وههنا تحقيق

(٦) في النسخة [ب]: يمتنع اثباته به

(٧) في (د) [إثبات الحد].

(٨) في (د) [للثاني؛ أي للزوم الدور].

بخلاف التصديق دفع لما قيل إن الدليل في التصديق أيضًا يتوقف على تعقل التصديق قبله، لما مر أن الدليل يستلزم تعقل ما يستدل عليه قبله، فلو كان التصديق ثابتًا بالدليل لزم الدور أيضًا.

ووجه الدفع: **لأن الدليل فيه** أي في التصديق **ليس على تصور النسبة**[(١)] **بل على حصول ثبوتها أو نفيها فلا دور**، يعني أن الدليل الذي يذكر في التصديق إنما هو على إيقاع النسبة أو انتزاعها[(٢)] لا على تصورها، فحينئذ يكون حصول النسبة أو عدم حصولها موقوفًا على الدليل، والدليل على حصولها يكون موقوفًا على تصورها فلا دور.

ولذا أي ولكون التعاريف مطلقًا لا يطلب بالبرهان.

قالوا الحد لا يمنع وكذا الرسم، لأن مرادهم بالحد هنا ما يرادف المعرِّف، وذلك لأن مرجع المنع طلب البرهان على ما يمنع، ولا برهان فلا منع.

توضيحه: أن المعرِّف حدًا أو رسمًا بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم أو موجود، فإنه إذا قال مثلًا الإنسان حيوان ناطق لم يقصد به أن يحكمعليه بكونه حيوانًا ناطقًا، [وإلا لكان مصدِّقًا] [(٣)] لا مصورًا، بل أراد [بذكر][(٤)] الانسان أن يتوجه ذهنك إلى ما عرفته بوجه، ثم شرع في تصويره بوجه أكمل فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع، فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الانسان حيوان ناطق فإنه يجري مجري أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك؛ نعم يصح أن يقال لا نسلم أن هذا حدًا للإنسان أو أن الحيوان جنس له، والناطق فصل له، فإن هذه الدعاوي صادرة عنه ضمنًا[(٥)] وقابلة للمنع، فإذا أريد دفعه صعب جدًا في الحقائق الموجودة وإن سهل في المفهومات [ل٢٥ظ] الاعتبارية، لأن الاطلاع على [حقائق الموجودات] [(٦)] متعذر بخلاف المفهومات فإن الاطلاع بها ممكن

---

(١) مر تعريف النسبة.

(٢) أي: الرفع.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب) [بذكره].

(٥) المعنى الضمني: ما يدلعليه اللفظ من المعنى بغير منطوقه. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص٢٨٥).

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [الحقائق].

بل واقع.

ولكن يعارض بمثله أي بإيراد حد آخر مثله، فإن سلم الثاني بطل الأول وإلا فلا.

وينقض لخلل في الصورة (وهي الهيئة الحاصلة من تقدم الجنس القريب على الفصل)(١)، فخللها قد يكون بإسقاط الجنس القريب والاختصار على الأبعد اكتفاءً بدلالة الفصل التزامًا، وقد يكون بإسقاطه مطلقًا، وقد يكون بتقديم الفصل على الجنس بناءً على أن تقديم الجنس على الفصل واجب محصل للجزء الصوري حتى إذا أخر الجنس كان الحد ناقصًا على ما هو المشهور.

ورد في شرح المواقف(٢): بأن تقديم الجنس على الفصل(٣) في الحد التام ليس بواجب لتحصيل الجزء الصوري، إذ ليس للحد التام جزء خارج من أجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل يسمي الجزء الصوري حتى يكون التقديم المذكور محصلًا له، لكن الأظهر عند العقل أن يقدم الأعم حتى يكون الأخص قيدًا مخصصًا له فكان تقديمه أولي.

أو في المادة وهي الجنس والفصل والخاصة والعرض العام عند من يجوزه في التعريف.

وخللها قد يكون بجعل ما ليس بذاتي للمعرَّف جنسًا له، [نحو](٤): الإنسان موجود ناطق، وقد يكون بجعل العرض الخاص فصلًا نحو الإنسان حيوان ضاحك بالفعل، وقد يكون بترك الفصل المساوي إلى الأعم، وقد يكون [بالمقسم](٥) وباستعمال الألفاظ الغريبة الوحشية(٦) في ذلك الفن والمجازية والمشتركة الخالية عن القرينة.

---

(١) في النسخة [ب]: الصورة الاجتماعية

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٢/ ١٢).

(٣) في (ب) [التام].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [بالخفي].

(٦) بمعنى الغريبة. ينظر: متخير الألفاظ، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، تحقيق: هلال ناجي، ط: مطبعة المعارف، بغداد، الطبعة: الأولى، سنة: ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م، (ص ٤٣).

[مطلب في التعريف اللفظي] [١]

بخلاف التعريف.

اللفظي حيث يطلب بالبرهان، ولا ينقسم إلى الحد والرسم ويقبل المنع[٢] والمعارضة[٣] والنقض[٤] لأنه من المطالب[ل٢٦/ و] التصديقية على ما صرح به الشريف العلامة في كتبه، لأن المقصود منه تمييز صورة حاصلة في الخزانة من بين سائر الصور الحاصلة فيها لا تحصيل صورة غير حاصلة كما في التعاريف الحقيقية فكان مآله إلى التصديق، بكون اللفظ موضوعاً بإزاء معنى معين معلوم للمطالب حاضر في خزانته بغير هذا اللفظ، ولا بد أن يكون بلفظ أشهر مرادف كالليث أسد[٥]، وقعد جلس.

فإن قيل: [٦]قد عللوا تقدم مطلب ما الشارحة[٧] على سائر المطالب من مطلب هل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة، بأنه مالم يفهم معنى اللفظ لم يكن طلب التصديق بوجوده ولا طلب حقيقته ولا التصديق المركب، فلو لم يكن التعريف اللفظي داخلًا في

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج).

(٢) المَنْع: يطلق على الطرد وعلى المناقضة وهو عبارة عن منع مقدمة معيّنة من مقدمات الدليل سواء كان المنع بالسند أو بدونه. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢١٩).

(٣) المُعَارَضة: لغةً هي المقابلةُ على سبيل الممانعة واصطلاحاً: هي إقامةُ الدليل على خلاف ما أقام الدليلَعليه الخصم. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٢١٩).

(٤) النقض: لغةً: هو الكسر، وفي الاصطلاح: هو بيان تخلف الحكم المدعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلل الدالعليه في بعض من الصور؛ فإن وقع بمنع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، سمي نقضًا إجماليا؛ لأن حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدمات الدليل على الإجمال، وإن وقع بالمنع المجرد، أو مع السند سمي نقضًا تفصيليًا؛ لأنه منع مقدمة معينة. والنقض: وجود العلة بلا حكم. ونقيض كل شيء: رفع تلك القضية، فإذا قلنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فنقيضها: أنه ليس كذلك. ينظر: التعريفات، (ص ٢٤٥).

(٥) في (د) [ويجوز بالعكس إن كان أشهر ونحو].

(٦) في (د) [إنهم].

(٧) في جميع النسخ: ماء الشارحة، وكذا في جميع المواضع التالية التي وردت فيها كلمة: ما الشارحة، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة.

مطلب ما الشارحة التي هي من المطالب التصورية بل كان خارجًا عنه لجاز أن يتصور مفهوم اللفظ بالتعريف اللفظي، ثم يطلب التصديق بوجوده ثم تصور حقيقته ثم التصديق المركب من غير احتياج إلى مطلب ما الشارحة، وهذا مخالف لاتفاقهم على تقدم مطلب ما الشارحة وإجماعهم على ثبوته، فهذا يقتضي أن يدخل التعريف اللفظي في مطلب ما الشارحة ولا يكون من المطالب التصديقية.

قلنا: لا نسلم أنه لو لم يكن داخلًا في مطلب ما الشارحة، لجاز أن يتصور به مفهوم الاسم، كيف وإن المطلوب به على تقدير عدم دخوله في هذا المطلب التصوري هو التصديق بتعيين وضع اللفظ بإزاء معنى معين من المعاني الذي كان قد يعلمه بلفظ أشهر مرادف له لا تصور مفهوم الاسم، لأنه لا بد في التعريف اللفظي أن يتصور مفهوم الاسم قبله بلفظ أشهر ثم يطلب تعيين وضع هذا اللفظ بإزاء ذلك المفهوم لعدم علمه [ل٢٦/ ظ] بتعيينه [١] فيكون من المطالب التصديقية.

وأما ما قاله بعض المتأخرين [٢] من أن الغرض من التعريف اللفظي إفادة صورة غير حاصلة،وهي تصور المعنى من حيث أنه معنى هذا اللفظ فيكون من المطالب التصورية كسائر التعاريف فليس بشيء، لأن الغرض منه ليس إحضار المعنى أصلًا بل إحضار نسبة وضع اللفظ بإزاء المعنى المعين، والحيثية المذكورة أمر خارج عن معنى اللفظ فإنَّ المخاطب نحو الغضنفر موجود طالب لنسبة وضعه إلى معنى معين لا حيثية كون المعنى معنى هذا اللفظ.

[في الدليل والبرهان][٣]

(ولما فرغ من الموصل إلى التصورات شرع في بيان الموصل إلى التصديقات)[٤]،

---

(١) في (ب) [له].

(٢) المراد به السعد التفتازاني على ماأشارإليه في شرح المواقف بقوله: وفيه رد على المحقق التفتازاني حيث ذهب إلى أن التعريف اللفظى من المطالب التصورية......الخ [ينظر: شرح المواقف (٢/ ٩)].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج، د).

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

فقال: **والموصل إلى التصديق يسمى دليلًا وهو إما عقلي محض**[١] أي لا يتوقف بجميع مقدماته قريبة كانت أو بعيدة على السمع أو النقل.

أو نقلي محض أي لا يتوقف على العقل[٢].

وهو محال، إذ لا بد من صدق المخبر ليفيد العلم بالمدلول، وذلك لا يكون إلا بالعقل بأن ينظر في دلالة المعجزة لأنه لوكان بالنقل لدار أو تسلسل (وكلاهما محال)[٣].

أو مركب منهما أي من العقلي والنقلي، وهو [ما] [٤] نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل، فانحصر الدليل في القسم الأول والثالث.

فالأول عند الأصوليين ما أي طريق.

يمكن التوصل أي بطريق العادة[٥] على ما هو المذهب عندنا، ولو عممناه بالعادة والإعداد والتوليد يشمل التعريف المذاهب الثلاثة كلها.

بصحيح النظر فيه أي: في نفسه أو في أحواله على ما سنبينه.

إلى مطلوب خبري وإنَّما اعتبر الإمكان دون الفعل لئلا يخرج عن التعريف ما لا يقع فيه النظر أصلًا، ولكنه لو وقع [ل٢٧/ و] فيه لكان موصلًا.

وإنما عممنا النظر فيه، لأن الدليل عندهم يخص المفرد في المشهور ويعم المفرد والمركب في التحقيق: فلو أريد بالنظر فيه النظر في نفسه فلا ينطبق التعريف على المشهور ولا على التحقيق، بل يخص المركب لأن ما يقع النظر في نفسه هو المركب؛ أعني المقدمات المتفرقة أو المقدمات المأخوذة مع الهيئة التركيبية على أن يكون الهيئة خارجة عنها.

ولو أريد به النظر في أحواله ينطبق على المشهور لا على التحقيق، لأن ما يقع النظر في أحواله هو المفرد، نحو العالم بالنسبة إلى الصانع.

---

(١) فسره بقوله الآتي: أي: لا يتوقف...إلخ.

(٢) في (د) [أصلا].

(٣) غير موجود في النسخة [ب]

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [الذي].

(٥) في النسخة [ب]: يمكن التوصل توصلاً عاديًا.

فعممناه ليشمل المذهبين معًا.

فإن قيل: سلمنا أن النظر في أحوال المفرد وفي المقدمات المتفرقة واقع، وأما في المقدمات المعروضة للهيئة فممنوع؛ لأن معني النظر الصحيح فيها: ترتيبها ترتيبًا صحيحًا، والمقدمات المعروضة للهيئة قد رتبت، وترتيب المرتب محال.

قلنا: إن تلك المقدمات وإن كانت معروضة للهيئة، لكن العارض خارج فيصح وقوع النظر فيه، بخلاف ما لو كان الهيئة داخلة فيها على ما هو كذلك عند المنطقيين فإنه لا يصح وقوع النظر فيه أصلًا، ولذلك لم يعرفوه بما عرف به الأصوليون، بل عرفوه بما سيأتي ومنه ظهر أن الدليل على اصطلاح الأصوليين مباين صدقًا للدليل على اصطلاح المنطقيين على ما صرح به الشريف[(١)] في "حاشية المختصر الحاجبي"[(٢)]، وقال فيه أيضًا المراد بالإمكان هنا الإمكان العام[(٣)] المجامع للفعل والوجوب ليندرج في الحد المقدمات المعروضة للهيئة انتهى، يعني: أن تلك المقدمات لكونها معروضة للهيئة ومقارنة لها [ل٢٧/ ظ] يجب التوصل بالفعل والإمكان الخاص ينافيه، فلو حمل الإمكان على الإمكان الخاص لزم خروج تلك المقدمات عن التعريف، وأما إذا حمل على الإمكان العام المجامع للوجوب" فيصدق عليه التعريف فيندفع المحذور.

أقول: فيه بحث؛ لأنَّ حمل الإمكان على الإمكان العام المجامع للوجوب مخالف لمذهب أصحاب التعريف أعني أهل السنة، لأن حصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم ليس بضروري[(٤)] لا بالنسبة إلى ذات الدليل، ولا بالنسبة إلى النظر الصحيح، ولا بالنسبة إلى حصوله في نفس الأمر بل مجرى العادة غايته الدوام بالنسبة إلى النظر الصحيح لا الوجوب، وحمل الوجوب المعتبر في الإمكان العام على الوجوب العادي المجامع

---

(١) في (ب) [العلامة].

(٢) للتفصيل ينظر: حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر بن الحاجب (١/ ١٣٠:١٣٢)، تحقيق محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية لبنان.

(٣) الإمكان العام: سلب الضرورة عن أحد الطرفين، كقولنا: كل نار حارة؛ فإن الحرارة ضرورية بالنسبة إلى النار، وعدمها ليس بضروري، وإلا لكان الخاص أعم مطلقًا. ينظر: التعريفات، (ص ٣٦).

(٤) في (د) [أصلا].

للدوام بعيد.

فإن قيل: كيف يصح الإمكان الخاص الذي يقتضي تساوي الطرفين بالنسبة إلى تلك المقدمات المعروضة للهيئة.

قلنا: يصح بالنسبة إلى ذات المقدمات مع قطع النظر عن الهيئة، وإنما قيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب، وإن كان قد يفضي إليه فاتفاقي لا من حيث أنه وسيلة إليه بناءً على أن الارتباط عقليًا بين الكواذب حتى يكون بعضها وسيلة إلى بعض بذلك الارتباط، أو بناءً على تخصيص فساد النظر بفساد الصورة، أو بوضع ما ليس بدليل مكانه.

وقيل في تعريفه.

إلى العلم بمطلوب خبري والفرق بينه وبين الأول: أنَّ الأول يتناول القطعي والأمارة[(١)]، بخلاف الثاني فإنه يخص القطعي لأن الامارة لا يفيد العلم[(٢)].

وعند المنطقيين قولان أي قضيتان[(٣)] معقولتان [ل/ ٢٨و] وملفوظتان كما في لفظ القضية.

فصاعدًا فيتناول[(٤)] المركب لأنه قياس الأقيسة عند المحققين.

يكون عنه أي عن المركب من القولين فصاعدًا.

وفي توحيد الضمير وتذكيره، إشارة إلى أن الهيئة الاجتماعية لها دخل في حصول النتيجة، وأنها داخلة في الدليل على ما هو [مذهب] [(٥)] أصحاب التعريف.

قولٌ: والمراد به المعقول لا أعم منه ومن الملفوظ كما في القول الأول، لأنه عبارة عن النتيجة وهي لا تكون إلا قضية معقولة[(٦)].

---

(١) أي: العلامة. ينظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، (ص ٨٣).

(٢) في (د) [بل إنما يفيد الظن].

(٣) فمعنى القول هنا القضية.

(٤) في (ب) [القياس].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).].

(٦) أي: غير ملفوظة.

فإن قيل: إن الدليل أعم منهما[(١)] ولذا عممنا القول الأول، مع أن الملفوظ لا يكون عنه المدلول لأنه لا يكون إلا معقولاً.

قلنا: إنَّ الملفوظ يكون عنه المعقول بالنسبة إلى العالم بالوضع، والمعقول يكون عنه المدلول، فيكون: أي: الملفوظ يكون عنه المدلول.

فان قيل: فعلى هذا يلزم أن لا يكون الدليل الملفوظ مما يكون عنه المدلول بالذات بل بواسطة مقدمة أجنبية.

قلنا: بطلانه ممنوع[(٢)]؛ لأنَّ كون المدلول عنه بالذات غير معتبر (عندهم)[(٣)]، بل إنما يعتبر عند أصحاب التعريف الآتي، ولو سلم أنه معتبر فيه أيضًا على ما هو المتبادر من كلمة (عن)، لكن ليس المعنى أن الملفوظ يكون عنه المدلول بالواسطة، بل المراد أن يكون عنه المدلول بالذات، لكن بالنسبة إلى العالم بالوضع، وذلك لأن تعقل المعنى لا ينفك عن تلفظ العالم بالوضع، فتلفظ يكون عنه المدلول البتة، غاية ما في الباب أن يكون بالنسبة إلى بعض الأشخاص.

واعلم أن بهذا القيد:

يخرج عن التعريف الحد بالنسبة إلى المحدود، والملزوم بالنسبة إلى اللازم بعد تسلم دخولهما فيه، لعدم كونهما قولًا بمعنى القضية المعقولة.

وكذا يخرج القضية المستلزمة لقضية أخرى بديهية، أوكسبًا كالقضية المستلزمة [ل/ ٢٨ظ] لعكسها وعكس نقيضها[(٤)]، لأنه لا يصدق عليها أنها يكون عنها قول آخر، بل يصدق عليها أنها يكون لها قول آخر بناء على الفرق بين اللزوم للشيء واللزوم عن الشيء

وكذا يخرج مجموع أي قضيتين اتفقتا، فإنه يستلزم إحديهما ضرورة استلزام الكل للجزء لما ذكرناه بعينه؛ لأن الجزء لا يحصل عنه الكل بل يلزم له، وقيل يخرج هذا بقوله:

---

(١) في النسخة [ب]: الملفوظ والمعقول

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا نعم، إلاَّ أنَّ الازم بطلانه ممنوع].

(٣) في النسخة [ب]: عند أصحاب هذا التعريف.

(٤) مر تعريف عكس النقيض.

آخر لأنَّ الجزء ليس غير الكل، وليس بشيء لأنه قد خرج قبل هذا على ما ذكرناه.

وقيل: قولان فصاعدًا استلزم لذاته قولًا آخر قيل الفرق بينه وبين الأول: أن الأول يتناول البرهان والأمارة (في الاستقراء(١) والتمثيل(٢) والجدلي(٣) والخطابي(٤) والشعري(٥) والمغالطى(٦) والسفسطى(٧))(٨) لعدم اعتبار اللزوم فيه،

---

(١) الاستقراء: الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، فلو كان في كلها لم يكن استقراء بل قياسا مقسما ويسمى هذا الاستقراء استقراء ناقصا لعدم حصول مقدماته إلا بتتبع الجزئيات، نحو كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ فهو، ناقص لا يفيد اليقين لمكن وجود جزئي لم يستقرأ ويكون حكمه مخالفا للمستقرأ كالتمساح. ينظر: التعريفات للجرجاني ص١٨، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٤٩).

(٢) التمثيل: إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما مؤثّر في ذلك الحكم. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٥٠٦، ٥٠٧).

(٣) هو القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات، والغرض منه إلزام الخصم وإفحام من هو قاصر عن إدراك مقدمات البرهان.

الجدل :دفع المرء خصمه عن إفساد قوله: بحجة، أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة.والأقاويل الجدلية هي التي شأنها أن تستعمل في أمرين:

أحدهما أن يلتمس السائل بالأشياء المشهورة التي يعترف بها جميع الناس... والثاني في أن يلتمس بها الإنسان إيقاع الظن القوي في رأي قصد تصحيحه إما عند نفسه وإما عند غيره حتى يخيل أنه يقين من غير أن يكون يقينا. ينظر: التعريفات ص٧٤، ومعجم المصطلحات العلمية العربية، لـ/ د. فايز الداية (معاصر)، ط: دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى ١٤١٠ هـ (ص ٩٠).

(٤) الخطابة: قياس مركب من مقدامات مقبولة أو مظنونة من شخص معتقد فيه والغرض منها ترغيب الناس فيما ينفعهم معاشا ومعادا كما يفعله الخطباء والوعاظ. ينظر: التعريفات (ص٩٩، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٥٦).

(٥) الشِّعر :في اللغة: العلم، وفي الاصطلاح :كلام مقفًى موزون على سبيل القصد، والشعر في اصطلاح المنطقين: قياس مؤلف من مخيلات، والغرض منه انفعال النفس بالترغيب والتنفير، كقولهم: الخمر ياقوته سيالة، ذكره ابن الكمال. ينظر: التعريفات (ص١٢٧)، والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢٠٤).

(٦) المُغَالَطة: قياس فاسد إما من جهة الصورة، أو من جهة الماد، وقيل قول مؤلف من قضايا شبيهة بالقطعية أو بالظنية أو بالمشهورة. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٢٢:٢٢٣).

(٧) الأقاويل السوفسطائية: هي التي شأنها أن تغلّط وتضلّل وتلبّس وتوهم فيما ليس بحق أنه حق، وفيما هو حق أنه ليس بحق، وتوهم فيمن ليس بعالم أنه عالم ناقد، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك. ينظر: معجم المصطلحات العلمية العربية، (ص ٩٠).

(٨) في النسخة [ب]: والأمارة بأقسامها.

بخلاف الثاني فإنه يخص البرهان، لأن غير البرهان لا يستلزم لذاته قولًا آخر، فإنه لا علاقة عقلية بين الظن وبين وما يفيده، ألا ترى أن الظن قد ينتفي مع بقاء ما يفيده، كما رأيت فرس الأمير في الباب وظننت أنه في البيت ثم تبين خلافه، انتهى.

وفيه بحث(١): لأنه إنما يتم لو جعل الأمارة عبارة عن المفرد الذي يفيد الظن ككون (مركب) (٢)[الأمير] (٣) في الباب(٤) وكغيم السماء، وأما لو جعلت عبارة عما يفيد الظن والاعتقاد مفردًا او مركبًا فلا يتم، لأن بعض الأمارة المركبة قد يستلزم النتيجة قطعًا كالقياس المركب من المقدمات الظنية أو الكاذبة على هيئة الضرب الأول(٥) أو الثالث(٦) من الشكل الأول(٧) مع وجود الشرائط المعتبرة فيه، فإن قولنا: "إنه يطوف بالليل، وكل من يطوف بالليل سارقٌ"، وكذا قول من اعتقد أن العالم قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم النتيجة قطعًا وإن لم تكن النتيجة نفسها قطعيةٌ بل ظنية واعتقادية(٨) ككون مقدماته ظنية[ل٢٩/ و] واعتقادية كاذبة، لأن تحقق الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم.

فالحكم بعدم الاستلزام في الأمارة على اطلاقه محل بحث، اللهم إلاَّ أن يراد بالاستلزام لذاته الاستلزام من جهة المادة والصورة معًا، فإن هذا الاستلزام يخص البرهان، والاستلزام في الأمارة إنما يكون من جهة الصورة فقط كما تري.

توضيحه: أن البرهان ما يكون مقدماته واستلزامه معًا قطعيًا، والأمارة بخلافه، فالقياس المركب من المقدمات القطعية على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل

---

(١) قولهم: فيه بحث: معناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد، فيحمل على المناسب للمحل. ينظر: الكليات، (ص ٢٨٧).

(٢) في النسخة [ب]: فرس الأمير.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [وكالطواف بالليل].

(٥) وهو المركب من موجبة كلية صغرى، وموجبة كلية كبرى.

(٦) وهو المركب من موجبة جزئية صغرى، وموجبة كلية كبرى.

(٧) وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى.

(٨) الاعتقاد: في المشهور هو الحكم الجازم المقابل للتشكيك، بخلاف اليقين. ينظر: الكليات، ص ١٥١.

الأول (مع وجود شرائطه)[١] برهان، والمركب على هيئة الضرب الثاني[٢] والرابع[٣] [منه][٤]

وعلى هيئة (الشكل الثاني[٥] والثالث[٦] والرابع[٧])[٨] سواء كانت مقدماته قطعية أو ظنية أمارة، لعدم الاستلزام فيها ولهذا وجب ردها إلى الأول[٩]، وكذا الاستقراء الناقص والتمثيل الغير المقطوع فيه العلة المشتركة أمارة لعدم الاستلزام، وكذا القياس المركب من المقدمات الظنية والكاذبة على هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول أمارة لكون مقدماته ظنية[١٠] لا لعدم الاستلزام فيه، بل قد تحقق فيه الاستلزام[١١]، فيتناوله التعريف المذكور، ولا مخلص عنه إلا بما ذكرناه من أن المراد بالاستلزام لذاته من جهة المادة والصورة معًا.

فإن قيل: قد أطبق جمهور [المنطقيين] [١٢] على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف ومع ذلك جعلوه شاملا للصناعات الخمس[١٣].

أجيب عنه: بأنهم إنما جعلوه شاملًا لها باعتبار قيد آخر فيه، أعني متى سلمت، فإنه

---

(١) غير موجودة في النسخة [ب]

(٢) وهو المركب من موجبة كلية صغرى، وسالة كلية كبرى.

(٣) وهو المركب من موجبة جزئية صغرى، وسالبة كلية كبرى.

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [من الشكل الأول].

(٥) وهو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا في الصغرى وفي الكبرى أيضا.

(٦) وهو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعا في الصغرى وفي الكبرى أيضا.

(٧) وهو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا الكبرى.

(٨) في النسخة[ب]: وعلى هيئة باقي الاشكال

(٩) في (د) [على ما سيأتي].

(١٠) في (ب) [وكاذبة].

(١١) في (د) [على ما ذكرناه].

(١٢) ما بين المعكوفتين في (د) [المنطقيون].

(١٣) الصناعات الخمس هي: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة، والتميز بينها يكون بحسب نوع المقدمة الأولى. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٥٥٣).

على تقدير تسليم مقدماته بتحقيق الاستلزام في الكل، وأما بدون هذا التقدير [ل٢٩/ ظ] فإنما يتحقق الاستلزام في البرهان وهو ضعيفٌ، فإن التسليم لا مدخل له في الاستلزام أصلًا لأن اللزوم لا يتوقف على تحقق الملزوم واللازم على ما ذكرناه(١).

وعلى القولين: أي قول الأصوليين والمنطقيين.

لابد فيه من مستلزم للمحمول أي محمول المطلوب.

ثابت للموضوع أي موضوع المطلوب وهو المسمى بالحد الاوسط(٢) كالمتغير فإنه ثابت للعالم مستلزم للحدوث(٣).

فإن قيل: هذا إنما يوجد في الضرب الأول والثالث من الشكل الأول فقط، وأما الضربان الباقيان منه فقد انتفى فيهما الاستلزام لكون كبراهما سالبتان، وكذا في الضرب الأول(٤) والثالث(٥) من الشكل الثاني وفي الضربين الأخيرين(٦) منه(٧) انتفى الاستلزام والثبوت معًا، لأن الوسط فيهما سلب عن الموضوع فانتفى الثبوت، والمطلوب استلزام الوسط والفرض عكسه فانتفى الاستلزام، وفي ضروب الشكل الثالث انتفى الثبوت، وفي ضروب الرابع انتفى الأمران معا.

قلنا: نعم إلا أن باقي الضروب والأشكال بل القياس الاستثنائي(٨)(٩) كلها يرجع إلى

---

(١) في (د) [أي في القياس الذي مقدماته كاذبة].

(٢) الحَدُّ الأوسَط: مَا يكون مكررا بَين الصُّغْرَى والكبرى. ينظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، (ص ١٢٥).

(٣) أي: في قولنا: العالم متغير وكل متغير حادث ينتج العالم حادث.

(٤) وهو ما تركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى.

(٥) وهو ما تركب من سالبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى.

(٦) فالضرب الثالث ما تركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، والضرب الرابع ما تركب من سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى.

(٧) أي: من الشكل الثاني.

(٨) في (د) [المتصل والمنفصل].

(٩) الْقيَاس الاستثنائي: مَا يكون عين النتيجة أو نقيضها مَذْكُورا فِيهِ بِالْفِعْلِ مثل إن كَانَ هَذَا إِنْسَانا كَانَ حَيَوَانا لكنه إِنْسَان ينْتج أنه حَيَوَان أو لكنه لَيْسَ بحيوان ينْتج أنه لَيْسَ بِإِنْسَان. فَإِن قيل كلما كَانَ هَذَا إِنْسَانا فَهُوَ ضَاحِك بِالْفِعْلِ لكنه لَيْسَ بضاحك بِالْفِعْلِ لَا يصدق فَلَيْسَ بِإِنْسَان قُلْنَا: إِن نقيض الْمُطلقَة الْعَامَّة الدائمة. ينظر:

الأول، فإنا لو قلنا لا شيء من الإنسان بجماد، وكل حجر جماد في الشكل الثاني فالمطلوب فيه نفي الحجرية عن الإنسان، والوسط نفي الجمادية عنه، ولا شك في استلزامه لنفي الحجرية وفي ثبوته للإنسان، فكأنه قيل: "الانسان سلب عنه الجمادية، وكل ما سلب عنه الجمادية سلب عنه الحجرية، ينتج من الشكل الأول الانسان سلب عنه الحجرية"، ومثل هذا سمي موجبة سالبة، المحمول صغرى وسالبة الطرفين كبرى، والصغرى لازمة لقولنا لا شيء من الانسان بجماد، والكبرى لازمة لقولنا [ل٣٠/ و] وكل حجر جماد على طريقة عكس النقيض للقدماء[١]، وقس على هذا، والموجبة السالبة المحمول يصلح لصغروية[٢] الشكل الأول[٣].

(وهذا التأويل يمكن إجراؤه في نحو العالم متغير، وكل متغير حادث، بأن يقال العالم مما ثبت له التغير، وكل ما ثبت له التغير ثبت له الحدوث، فالعالم ثبت له الحدوث، لكنه لا حاجة إليه في مثله)[٤].

ومن مقدمتين أيضًا أي كما لابد له من مستلزم مذكور هو الكبرى[٥].

تنبئ إحديهما[٦] **عن الاستلزام** اي استلزام المستلزم للمحمول وهو الكبرى.

والأخرى عن الثبوت أي ثبوت المستلزم للموضوع وهي الصغرى.

= التعريفات للجرجاني (ص١٨١)، ودستور العلماء، (٣/ ٧٧).

(١) عكس النقيض: تبديل نقيضي الطّرفين مع بقاء الصدق والكيف بحالهما. وقد يطلق عكس النقيض أيضا على القضية الحاصلة من هذا التبديل والمعنى الأول أصل بالنسبة إلى الثاني، والثاني منقول منه والمراد بتبديل نقيضي الطرفين تبديل كلّ من الطرفين بنقيض الطرف الآخر. والمراد ببقاء الصدق والكيف ما عرفت في العكس المستوي... فإذا قلنا كلّ إنسان حيوان كان عكس نقيضه كلّما ليس بحيوان ليس بإنسان وهذان الإطلاقان مبنيان على اصطلاح قدماء المنطقيين. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٢٠٤).

(٢) أي: لأن تكون صغرى.

(٣) في (د) [على ما سيأتي].

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

(٥) أي: المقدمة الكبرى.

(٦) أي: إحدى المقدمتين.

اعلم؛ أن لزوم المقدمتين فيه ظاهر على قول المنطقيين، لأنهم قالوا إنه قولان فصاعدًا، وأما على قول الأصوليين فإنما يجبان فيه من حيث يتعلق به النظر، لأن النظر لابد فيه من ترتيب أمور معلومة وأقل ما يوجد فيه قولان[١]، (وأن المراد بالاستلزام هنا أعم من العادي والتوليدي والإعدادي فيعم المذاهب الثلاثة)[٢] [٣].

فإن كانتا أي المقدمتان.

[قطعيتين] [٤] **فبرهان**[٥] لأنه حينئذ يكون كل من مقدمتيه واستلزامه[٦] قطعيًا، أما مقدمتاه فعلى ما فرضناه، واما استلزامه فلاشتماله على مستلزم للمطلوب ثابت للموضوع.

وإلا أي وإن لم يكن مقدمتاه [قطعيتين] [٧].

فأمارة لأن مجرد الاستلزام لا يكفي في كون الدليل برهانًا، بل لابد معه من قطعية المقدمة أيضًا.

والعمدة هو البرهان لإفادته اليقين لكون مقدماته واستلزامه قطعتين معًا، بخلاف الأمارة فإنها إما مفرد كالطواف بالليل، أو مركب وهو الاستقراء والتمثيل، والقياس المركب على هيئة الشكل الثاني والثالث والرابع، وعلى هيئة الضرب الثاني والرابع من الشكل الأول سواء كانت مقدماته قطعية أو ظنية، والقياس المركب على هيئة الضرب الأول والثالث من الأول إذا كانت مقدماته ظنية[ل٣٠/ ظ]، والكل لا يفيد اليقين أما المفرد[٨] فلعدم علاقة عقلية بينه وبين ما حصل منه من الإدراك فيجوز التخلف فلا يفيد إلا ظنًا، وأما الاستقراء فلا يفيد يقينًا لجواز التخلف فيه إلا إذا كان تامًا مقسمًا[٩].

---

(١) في (د) [على ما مر].

(٢) غير موجود في النسخة [ب]

(٣) مر ذكرها.

(٤) في (ج) [منطقيتين].

(٥) أي: فهذا القياس يسمى برهانا.

(٦) أي: للنتيجة.

(٧) في (ج) [منطقيتين].

(٨) أي: أما عدم إفادة المفرد لليقين.

(٩) وهو المسمى استقراء تاما.

وكذا التمثيل إلا إذا كان العلة المشتركة فيه قطعية فحينئذ يرجعان إلى القياس البرهاني، على أن إثبات قطعية العلة المشتركة فيه مشكل جدًا على ما في "المواقف"(١)، لجواز خصوصية الأصل أي المقيس عليه شرطًا لوجود الحكم فيه، أو خصوصية الفرع أي المقيس مانعًا عن وجوده فيه.

وأما القياس على غير هيئة الضرب الأول والثالث من الشكل الأول فلعدم الاستلزام فيه، وأما القياس المركب على هيئة الضرب الأول والثالث من الأول فلظنية مقدماته على ما هو الفرض، لكن بعض الأمارة قد يفيد الاعتقاد فوق الظن دون اليقين إذا كانت مقدماته معتقدة كقول معتقد قدم العالم أنه قديم، وكل قديم مستغن عن المؤثر، فإنه يفيد الاعتقاد بأن العالم مستغن عن المؤثر.

ولا بد أن ينتهي مقدماته أي مقدمات الدليل مطلقًا برهانًا أو امارة.

إلى الضرورية قطعًا للدور أو التسلسل المانعان عن الاكتساب على ما مر.

فإن قيل: قد مر آنفًا أن مقدمات البرهان لابد وأن يكون قطعية فما معنى انتهائها إلى الضرورية.

قلنا: القطعية لا تستلزم الضرورية لأن النظريات قد تكون قطعية أيضًا، فالمراد بقطعية المقدمات فيما سبق قطعية المقدمات الأول.

وهي أي المقدمات الضرورية.

ثمانية بحسب الاستقراء.

الأوليات وهي ما لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة النسبة بينهما سواء كان تصور الطرفين [ل٣١/ و] كسبيًا أو بديهيًا، نحو الكل أعظم من الجزء.

وقضايا قياساتها معها نحو الأربعة زوج وهي قريبة من الأوليات.

والمشاهدات هي ما يحكم فيها بمجرد الحس الظاهر(٢) من غير احتياج إلى نظر

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ١٨).

(٢) الحواس الظاهرة خمسة ومرت.

العقل نحو النار حارة والشمس مضيئة.

والوجدانيات وهي ما يحكم فيها الحواس الباطنة من غير احتياج إلى نظر العقل أيضًا، نحو أنَّ لنا جوعًا وعطشًا وألمًا ولذات.

وإنما لا يحتاج في المشاهدات والوجدانيات [إلى نظر العقل] (١) لأن البهائم أيضًا تدرك المحسوسات بالحواس الظاهرة والباطنة، لكن هذا بناءً على أن يراد فيهما القضايا الشخصية، لأنه إن أريد بهما القضايا الكلية التي تستفاد من الإحساس بالجزئيات فيحتاجان إلى نظر العقل.

والحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم فيها حدس قوي يزول معه الشك، كعلم الصانع لإتقان فعله، وكعلمنا بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لما شاهدنا اختلاف القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس، ولابد فيها من تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي (٢) بأنه كذا وكل ما كان كذا فهو كذا.

والفرق بينه وبين النظر أن النظر مسبوق بالقصد والاختيار في ترتيب المقدمات وملاحظاتها، بخلاف الحدس فإن سنوح المقدمات وترتيبها فيه دفعي لا قصدي.

والمجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ومع قياس خفي، وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد دائمًا أو أكثريًا لم يكن اتفاقيًا(٣)، بل لابد هناك من سبب إذا علم حصوله حكم بوجود المسبب قطعًا مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وشرب السقمونيا(٤) مسهل (٥).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) وإنّما سمّيت القياسات الخفية قياسا لأنّ من شأنها أن تصير قياسا إذا لوحظت تفصيلا فتأمّل. وهي ما يحكم العقل فيه بواسطة أمر حاضر لا يغيب عن الذّهن عند تصوّر طرفي القضية. والمراد بالواسطة وسط القياس الخفي وإنّما اعتبر عدم غيوبته عن الذّهن عند تصوّر طرفي القضية إذ لو غاب عنه لم يكن القضية من المبادئ الأول. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٢٧٩).

(٣) العلم الاتفاقي الذي يصير علما لا بوضع واضع بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة، أو اللازم لشيء بعينه خارجا أو ذهنا ولم يتناول الشبيه. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤٦).

(٤) السقمونيا: لبن شجرة يسيل منها. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص١٥٧)، ومفاتيح العلوم، (ص ١٩٥).

(٥) أي: للصفراء. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٣٨١).

والفرق بينها وبين الحدسيات [ل٣١/ ظ] أن السبب هنا معلوم السببية مجهول الماهية، وفي الحدسيات معلوم السببية والماهية معًا.

والمتوترات وهي ما يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطئهم[(١)] على الكذب، كحكمنا بوجود مكة ومدينة (ومحمد ﷺ)[(٢)] واسكندر، ولابد فيه من تكرار أخبار حتى يحصل اليقين، ولا يشترط فيه عدد معين على الأصح، وكذا لا يشترط فيه قياس خفي على الأصح.

والوهميات في المحسوسات هي ما يحكم العقل بها بمجرد الوهم، نحو كل جسم له جهة وحيز[(٣)]، فإن حكم الوهم في المحسوسات صادق بخلاف حكمه في المجردات[(٤)] والمعقولات الصرفة[(٥)].

(والعمدة في هذه الضروريات هي الأوليات ثم الفطريات ثم المشاهدات، فإنها وإن كانت [حجة للشخص مع نفسه][(٦)]، لكنها ليست حجة على الغير إلا إذا شاركه في الامور المقتضية لها من الحدس والوجدان والتجربة والتواتر)[(٧)].

والظنية أي التي تجري في الأمارة فقط[(٨)]

أربع مسلمات تقبل على أنها مبرهنة في موضع آخر كمسائل أصول الفقه إذا سلمها الفقيه وبنى عليها الأحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها.

ومشهورات اتفق عليها الجم الغفير سواء كان شهرته عند الكل، نحو العدل حسن

---

(١) أي: التوافق. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (١١/ ٧٢١٢).

(٢) غير موجود في النسخة [ب].

(٣) الحيز: لغة، كل منضم بعضه إلى بعض. وعند المتكلمين: الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم أو لا كالجوهر الفرد. وعند الحكماء: السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. ينظر: التعريفات للجرجاني ص٩٤، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٥٠).

(٤) أي: غير المحسوسات. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (١/ ٢٥٧).

(٥) أي: الخالصة. ينظر: مختار الصحاح، (ص ١٧٥)، والمراد هنا: المعقولات غير المركبة من المحسوسات.

(٦) في (د) [وان كانت جزئة].

(٧) غير موجود في النسخة [ب]

(٨) غير موجودة في النسخة [ب]

والظلم قبيح، أو عند الاكثر نحو الإله واحد، أو عند طائفة نحو التسلسل (فإنه عند[١] المتكلمين دون الحكماء)[٢] مطلقًا محال.

ومقبولات يوجد ممن حسن الظن فيه أنه لا يكذب كالمأخوذ من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار[٣]، وأما المأخوذ من الأنبياء عليهم السلام فإنها قطعية تفيد اليقين لأنهم عرف صدقهم بدلالة المعجزة[٤][٥].

ومقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب.

[أقسام القياس][٦][٧]

ولابد من صورة عطف على قوله مقدمتين [ل٣٢/ و] وهي الهيئة الحاصلة من ترتيب المقدمتين مع رعاية الشرائط المعتبرة فيه، وذلك لأن المقدمات المتفرقة لا تؤدي إلى المطلوب، فلابد له من ترتيب مخصوص وهو الهيئة [وهي] [٨] خارجة عن الدليل عند الأصوليين، وداخلة فيه عند المنطقيين كما سبق.

أيضًا أي كما لا بد[٩] من المقدمتين، **وهي** أي الصورة [أو الدليل باعتبار الصورة] [١٠] **استثنائي** إن ذكر في الدليل عين النتيجة أو نقيضها بالفعل، نحو: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنها طالعة فالنهار موجود"، والمراد بكون عين النتيجة مذكورة فيه

---

(١) في (ج) [مشهور].

(٢) في النسخة [ب]: عند طائفة من الناس.

(٣) جمع بار. ينظر: المرجع السابق، (ص ٣٢).

(٤) في (د) [على ما سيأتي].

(٥) المعجزة: أمر خارق للعادة يدعو إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله. ينظر: التعريفات (ص٢١٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٩).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج)

(٧) عرفه الشارح بقوله: الهيئة الحاصلة من ترتيب... إلخ.

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [لكنها].

(٩) في (ب) [له].

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

بالفعل ذكر طرفيها على الترتيب المذكور فيها، وإلا فالنتيجة ونقيضها قضية بالفعل، بخلاف المذكور في الدليل لأنه حكم فيه[١] لكونه مقدمة[٢].

واقتراني إن لم يذكر فيه عين النتيجة ولا نقيضها بالفعل على المعنى الذي ذكرناه[٣].

والأول[٤] متصلٌ ومنفصلٌ لأن احدى مقدمتيه شرطية، فإن كان فيها حرف الشرط والجزاء فمتصل، وإن كان فيها حرف الانفصال فمنفصل.

وشرط انتاج الأول أن يكون الاستثناء فيه[٥] بعين المقدم[٦] فينتج عين التالي[٧][٨]، لان وجود الملزوم يستلزم وجود اللازم، أو بنقيض التالي فينتج نقيض المقدم[٩]، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم [ولا استثناء][١٠] عين التالي، لجواز أن يكون اللازم أعم، ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، [ولا من وجود الاعم وجود الاخص[١١]][١٢] نعم لو قدر التساوي بينهما ينتج ذلك

---

(١) في (ب) [بالفعل].

(٢) زيد في النسخة [ب]: لكونه مقدمة الدليل

(٣) مثال: "كلُّ ذهبٍ معدنٍ، وكلُّ معدِنٍ يتمدد بالحرارة" ينتج "كلُّ ذهبٍ يتمدد بالحرارة"

(٤) في (د) [أي الاستثنائي].

(٥) الأولى أن يقال "لعين المقدَّم" لأن الاستثناء يكون للشيء لا بالشيء

(٦) المقدّمة المشتملة على الشرط تسمّى شرطية ويسمّى الشرط مقدّما والجزاء تاليا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٦٢٩).

(٧) مثال: "كلما قوي جيشنا هابنا الأعداء، لكن قوى جيشنا" إذن "هابنا الأعداء"

(٨) مر بيان التالى في التعليقة قبل السابقة.

(٩) مثال: "كلما تهاونا في حقوقنا سلبت منا، لكنها لم تسلب منا" إذن "نحن لم نتهاون في حقوقنا"

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١١) مثلا: إذا قلنا "كلما كان الشيء ذهبًا فهو معدن" - فإذا رفعنا المقدم وقلنا "لكنه ليس بذهب"، فلا يلزم من ذلك ألا يكون معدنًا" لجواز أن يكون نحاسًا مثلاً، وكذلك اذا قلنا "لكنه معدن". فلا يلزم من ذلك أن يكون ذهبًا بل يجوز أن يكون نحاساً مثلاً، أما لو قلت "لكنه ذهب" أنتج حتمًا أنه "معدن". وكذلك لو قلت "لكنه ليس بمعدن" أنتج حتمًا أنه "ليس بذهب" ينظر: تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية، للشيخ محمد شمس الدين ابراهيم ص٢٥٦:٢٥٧، ط٤، مطبعة حسان ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

(١٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [ولا من وجود الخاص].

لكنه لخصوص المادة لا لذات القياس، والنتيجة ما يلزم ذات القياس.

وشرط انتاج الثاني أي المنفصل[(١)].

التنافي بين جزئيه[(٢)] وذلك لأنه لا لزوم فيه صريحًا، وإلا لرجع [ل٣٢/ ظ] إلى المتصل، فلو لا تنافي أيضًا، لكان وجود أحد جزئيه لا يستلزم وجود الآخر لعدم اللزوم بينهما، ولا عدمه لعدم التنافي المقتضي له، وكذلك لا يستلزم عدم أحدهما عدم الاخر لعدم اللزوم صريحًا، ولا وجوده لعدم التنافي المقتضي له، فلا يصح الاستدلال به أصلًا، لأنه إما بوجود الملزوم على وجود اللازم أو بعدم اللازم على عدم الملزوم.

فإن كان التنافي[(٣)] **إثباتًا ونفيًا معًا فحقيقي**[(٤)] **فينتج أربعًا**[(٥)]: بإثبات كل جزء نقيض

---

(١) المنفصلة: هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معًا، أي بأنهما لا يصدقان ولا يكذبان، أو في الصدق فقط، أي بأنهما لا يصدقان، ولكنهما قد يكذبان، أو في الكذب فقط، أي بأنهما لا يكذبان وربما يصدقان، أو سلب ذلك التنافي، فإن حكم فيها بالتنافي فهي منفصلة موجبة، فإذا كان التنافي في الصدق والكذب سميت :حقيقة، كقولنا :إما أن يكون هذا العدد زوجًا أو فردًا، فإن قولنا :هذا العدد زوج، وهذا العدد فرد، لا يصدقان معًا ولا يكذبان، فإن كان الحكم فيها بالتنافي في الصدق فقط، فهي مانعة الجمع، كقولنا :إما أن يكون هذا الشيء شجرًا أو حجرًا، فإن قولنا :هذا الشيء شجر وهذا الشيء حجر، لا يصدقان، وقد يكذبان بأن يكون هذا الشيء حيوانًا، وإذا كان الحكم بالتنافي في الكذب فقط فهي مانعة الخلو، كقولنا :إما أن يكون هذا الشيء لا حجرًا ولا شجرًا، فإن قولنا :هذا الشيء لا شجر وهذا الشيء لا حجر، لا يكذبان، وإلا لكان الشيء شجرًا وحجرًا معًا، وقد يصدقان بأن يكون الشيء حيوانًا. وإن كان الحكم بسلب التنافي فهي منفصلة سالبة، فإن كان الحكم بسلب التنافي في الصدق والكذب كانت سالبة حقيقية، كقولنا :ليس إما أن يكون هذا الإنسان أسود أو كاتبًا؛ فإنه يجوز اجتماعهما ويجوز ارتفاعهما، وإن كان الحكم بسلب التنافي في الصدق فقط كانت سالبة مانعة الجمع، كقولنا :ليس إما أن يكون هذا الإنسان حيوانًا أو أسود؛ فإنه يجوز اجتماعهما ولا يجوز ارتفاعهما، وإن كان الحكم بسلب المنافاة في الكذب فقط كانت سالبة مانعة الخلو، كقولنا :ليس إما أن يكون هذا الإنسان روميًا أو زنجيًا؛ فإنه يجوز ارتفاعهما ولا يجوز اجتماعهما. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص٢٣٢:٢٣٣)، و التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣١٦).

(٢) في (د) [أي جزأي لمنفصل].

(٣) في (د) [بين الجزأين].

(٤) تعريف الحقيقية ما قدمه من قوله: فإن كان...إلخ أي: لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق والكذب معًا. ينظر: التعريفات، (ص ٢٣٢).

(٥)

١ .وضع المقدم ينتج رفع التالى: "دائمًا إما أن تكون الحجرة مضيئةً أو مظلمة، لكنها مضيئة"، إذن "هي ليست =

الاخر لامتناع جمعهما[١]، وبنقيض كل جزء عين الآخر لامتناع خلوهما[٢]، نحو "العدد إما زوج أو فرد لكنه زوج" "ولكنه فرد" "ولكنه ليس بزوج" "ولكنه ليس بفرد" فيلزمه نقيض المستثنى.

وإن كان[٣] **إثباتًا فقط فمانعة الجمع** فينتج باستثناء عين كل نقيض الآخر[٤]، نحو "الجسم إما جماد (أي غير نام وليس المراد به عدم الحيوة أو حيوان)[٥] لكنه جماد فليس بحيوان" "ولكنه حيوان فليس بجماد"، ولو قيل "لكنه ليس بجماد" "أو ليس بحيوان"، لم ينتج: "فهو حيوان" أو "فهو جماد"، لجواز انتفائهما كما في الشجر.

وإن كان[٦] **نفيًا فقط كمانعة الخلو** فينتج باستثناء نقيض كل عين الآخر دون العكس[٧]، نحو "الجسم إما لا رجل أو لا امرأة، لكنه ليس بلا رجل فهو لا امرأة"، "أو

=

مظلمة"

٢. وضع التالى ينتج رفع المقدم: "دائمًا إما أن تكون الحجرة مضيئةً أو مظلمة، لكنها مظلمة" إذن "هي ليست مضيئة"

٣. رفع المقدم ينتج وضع التالى: "دائمًا إما أن تكون الحجرة مضيئةً أو مظلمة، لكنها غير مضيئة" إذن "هي مظلمة"

٤. رفع التالى ينتج وضع المقدم: "دائمًا إما أن تكون الحجرة مضيئةً أو مظلمة، لكنها غير مظلمة"، إذن "هي مضيئة". ينظر: تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية، (ص٢٥٧:٢٥٨).

(١) أي: يمتنع أن يجتمعا، فمانعة الجمع هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق. ينظر: التعريفات، (ص ٢٣٢).

(٢) فمانعة الخلو هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الكذب، ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٣٢)، فالخلو هنا بمعنى الارتفاع.

(٣) في (د) [التنافي].

(٤) ان كانت المنفصلة مانعة جمع فقط أنتج القياس في ضربين لا غير وهما:

أ. وضع المقدم ينتج رفع التالى: إما أن يكون هذا القلم أبيض أو أسود، لكنه أبيض" إذن "هو غير أسود"

ب. وضع التالى ينتج رفع المقدم: إما أن يكون هذا القلم أبيض أو أسود، لكنه أسود" إذن "هو غير أبيض" ينظر: التعريفات (ص٢٣٣).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [التنافي].

(٧) ان كانت المنفصلة مانعة خلو فقط أنتج القياس في ضربين أيضًا، هما:

=

ليس بلا امرأة فهو لا رجل"، ولو قيل: "لكنه لا امرأة فليس لا رجل" أو "لكنه لا رجل فليس لا امرأة" لم يصدق؛ لاجتماعهما في الحجر.

والثاني أي الاقتراني.

إن كان الحد الأوسط فيه[1] محمولًا في الصغرى موضوعًا في الكبرى فهو الشكل الأول، أو محمولًا فيهما فهو الشكل الثاني، أو موضوعًا فيهما فهو الشكل الثالث، أو عكس الأول فهو الشكل الرابع، وإنما رتب على هذا النسق لأن الأول على نظم[2] ينتقل فيه الذهن من المحكوم عليه [ل٣٣/ و] إلى الوسط[3] ومنه إلى المحكوم به بلا كلفة، والثاني[4] يشاركه في أشرف مقدمتيه وهو الصغرى المشتملة على موضوع النتيجة الذي هو الذات، والثالث[5] يشاركه في المقدمة الأخرى، والرابع[6] مخالف له فيهما فصار بعيدًا عن الطبع.

والأول أبينها لانحصار علة الانتاج فيه، وذلك لأن حقيقة الدليل عبارة عن مستلزم للمحمول ثابت للموضوع، وجهة دلالة الدليل على المدلول عبارة عن اندراج موضوع الصغرى في موضوع الكبرى، فيثبت لموضوع الصغرى ما يثبت لموضوع الكبرى نفيًا أو اثباتًا، فيلتقي موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهي النتيجة.

وكلا هذين الأمرين منحصرٌ في الشكل الأول، فلا إنتاج في نفس الأمر إلا له، والعقل لا يحكم بالإنتاج إلا بملاحظته سواء صرح به أو لا، وليس من شرط ملاحظته التمكن من

=

أ.رفع المقدم ينتج رفع التالى: إما أن يكون هذا الكتاب غير نحو أو غير فقه، لكنه نحو" إذن "هو غير فقه"
ب.رفع التالى ينتج وضع المقدم: إما أن يكون هذا الكتاب غير نحو أو غير فقه، لكنه فقه" إذن "هو غير نحو".
ينظر: التعريفات (ص٢٣٣).

(١) في (د) [أي في الاقتراني].

(٢) في (ب) [طبيعي].

(٣) أي: الحد الوسط.

(٤) أي: والشكل الثاني.

(٥) أي: والشكل الثالث.

(٦) أي: والشكل الرابع.

تفسيره وتعبيره، ولهذا قالوا: إن باقي الأشكال والادلة يردإليه[١].

وشرط انتاجه أي إنتاج الأول.

أمران: أحدهما

أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها ليتحد الأوسط في المقدمتين.

فيحصل في القياس أمرٌ مكررٌ جامعٌ بين طرفي المطلوب، وذلك لأن الحكم في الكبرى بالأكبر على ما هو متصف بثبوت الأوسط إيجابًا، لأن اتصاف ذات الموضوع بعنوانه[٢] بطريق الايجاب التقييدي قطعًا.

فلو كانت الصغرى سالبة كان المعلوم ثبوته للأصغر هو الأوسط بطريق السلب، فيلزم أن يتعدد الأوسط في المقدمتين بأن يكون سلبيًا في الصغرى ثبوتيًا في الكبرى، فلا يتحد الوسط، ولا يتعدى الحكم بالأكبر في الكبرى إلى الأصغر، فلا ينتج.

فإن قيل: كيف يتحد الوسط فيهما مع أنه يراد به في الصغرى مفهومه لكونه محمولًا وفي الكبرى [ل ٣٣/ ظ] ما صدقعليه لكونه موضوعًا[٣]؟

قلنا: المراد بالاتحاد هنا أن المفهوم الذي جعل محمولًا في الصغرى هو بعينه يجعل وصفا عنوانياً[٤] في الكبرى، ليندرج الحد الأصغر تحت الاوسط المندرج تحت الاكبر، فيحصل به جهة الدلالة.

والمراد بكونها في حكم الموجبة أن يكون سالبة مستلزم الموجبة، نحو: "لا شيء من (ج) (ب)"، فإنه لو جعل صغرى لقولنا: "وكل ما ليس (ب) (أ)" ينتج "كل (ج) (أ)"، لأن "لا شيء من (ج) (ب)"، وإن كانت سالبة لكنها في حكم الموجبة لاستلزامها موجبة سالبة المحمول، وهي قولنا "كل (ج) هو ليس(ب)" وهي يصلح لصغروية الشكل الأول لوجود

---

(١) في (د) [على ما سنبينه].

(٢) هو مفهوم الموضوع ويسمّى وصف الموضوع ووصفا عنوانيا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢ / ١٢٤٢).

(٣) زيد في النسخة [ب]: لكونه موضوعًا فيه

(٤) هو العنوان، كما مر في التعليق قبل السابق.

اتحاد الوسط، فيتلاقا الطرفان.

وإنما استلزمها؛ لأن انتفاء المحمول عن الموضوع في نفس الأمر يستلزم صدقًا أن الموضوع منتف عنه المحمول[١]؛ إذ لو صدق أنه ليس بمنتف عنه المحمول لم يكن انتفاؤه عنه صادقًا في نفس الأمر، وذلك خلاف المفروض.

ثم الفرق بين موجبة سالبة المحمول وبين موجبة معدولة[٢] المحمول، أن الأول ما سلب فيها محمولها عن موضوعها، ثم أثبت ذلك السلب له فتشتمل على مفهوم السالبة مع أمر زائد هو اثبات سلب المحمول عن الموضوع للموضوع، وأما الثاني فهي ما أثبت فيها عدم أمر وجودي للموضوع.

فأنت إذًا لاحظت مفهوم الكتابة وأضفتإليه مفهوم العدم ثم حكمت على الموضوع بثبوت ذلك العدم المضاف كانت القضية موجبة معدولة المحمول، وإن نسبت مفهوم الكتابة إلى شيء وسلبته عنه ثم حكمتعليه بثبوت ذلك السلب كانت موجبة سالبة [ل٤٣/ و] المحمول.

والأول لا يقتضي وجود الموضوع والثاني يقتضيه، لأن مآل الأول في الحقيقة إلى السلب ومآل الثاني إلى الايجاب.

وثانيهما.

أن يكون كبراه كلية ليعلم اندراج الأصغر تحت الأوسط إذ لو كانت جزئية لجاز كون الوسط في الصغرى أعم من الموضوع [وكون] [٣] الموضوع في الكبرى بعضًا من ذلك الأعم غير الحد الأصغر، فلا يندرج الأصغر تحت الأوسط، [فلا ينتج] [٤].

فباعتبار الشرط الأول سقط ثمانية أضرب من الضروب الستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الأربع في الكبريات الأربع، وهي السالبتان صغرى مع الكليتين

---

(١) في (ب) [بالضرورة].

(٢) مر بيان العدول.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) في (ج) [فينتج].

والجزئيتين كبرى[١].

وباعتبار الشرط.

الثاني يسقط.

الأربع الأخرى وهي الموجبتان صغرى مع الجزئيتين كبرى[٢].

وتبقى الأربع المنتجة للمطالب الأربع، نحو "كل وضوءٌ عبادةٌ، وكلُ عبادةٌ بنيةٍ"، ينتج: "كل وضوء بنيةٍ"، "وكل وضوء عبادة، وكل عبادة لا تصح بدون النية"، ينتج: "كل وضوء لا يصح بدون النية"، "وبعض الوضوء عبادة، وكل عبادة بنية"، ينتج: "بعض الوضوء بنية"، "وبعض الوضوء عبادة، وكل عبادة لا تصح بدون النية"، ينتج: "بعض الوضوء لا يصح بدون النية"[٣].

---

(١) فالسالبة الجزئية الصغرى لا تنتج مع الكبريات الأربع فهذه أربعة، والسالبة الكلية الصغرى لا تنتج مع الكبريات الأربعة فهذه أربعة أخرى.

(٢) فالموجبة الجزئية الكبرى لا تنتج مع الموجبتين الصغريين فهذه اثنان، والموجبة السالبة الكبرى لا تنتج مع الموجبتين الصغريين فهذه اثنان أخريان.

(٣) الشكل الأول هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى، ويشترط لصحة انتاجه شرطان:

أحدهما: بحسب الكيف – وهو إيجاب الصغرى.

والثاني: بحسب الكم – وهو كلية الكبرى، وذلك لأن حاصل هذا الشكل مبنى على اندراج الحد الأصغر بكله أو بعضه في الحد الأوسط، ثم الحكم على كل الأوسط بالأكبر إيجابا أو سلبا فيكون كل الأصغر أو بعضه محكوماعليه أيضًا بالأكبر إيجابا أو سلبا... ومن هنا وجب أن تكون الصغرى موجبة وإلا لم يندرج الأصغر في الأوسط، ووجب أن تكون الكبرى كلية وإلا احتمل أن يكون البعض من الأوسط المحكوم به على الأصغر هو غير البعض المحكومعليه بالاكبر فلا يتعدى الحكم بالاكبر على الأصغر، مثلا: إذا قلنا: "كل قمح نبات، وبعض النبات فول" فلا يلزم من ذلك أن بعض القمح فول، لأن البعض من النبات المحكوم به على القمح هو غير البعض منه المحكومعليه بأنه فول.

وباعتبار الشروط في الشكل الأول تكون الضروب المنتجة فيه أربعة هي:

• الضرب الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة كلية، مثال: كل عصفور طائر، وكل طائر ذو صماخ" ينتج "كل عصفور ذو صماخ".

• الضرب الثاني: من موجبة كلية صغري وسالبة كلية كبري، ينتج سالبة كلية، مثال: "كل ذهب معدن، ولا شئ من المعدن بنبات" ينتج "لاشئ من الذهب بنبات"

=

وشرط الشكل.

الثاني أمران أيضًا أي كشرط الأول، أحدهما:

اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب لأنه لا ينتج إلَّا برده إلى الأول، ولا يرد إليه إلا بعكس إحدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى، لأنه لا يخالف الأول إلا في كبراه لكون الوسط محمولًا فيها.

فإن كانت المقدمتان موجبتين لا يمكن ذلك لأن عَكْسُ ما يُعْكَسُ منها [ل٣٤/ و] موجبة جزئية؛ لأن عكس الموجبة كذلك، والموجبة الجزئية لا يصلح كبرى للشكل الأول، وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك، لكن لا ينتج إذ يصير الصغرى حينئذ في الشكل الأول سالبة، وذلك لا ينتج في الأول على ما عرفت، فوجب اختلاف مقدمتيه بالإيجاب والسلب.

وثانيهما كلية كبراه وذلك لما عرفت أنه لابد في الرد إلى الأول من عكس إحدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى للأول.

فإن كانت التي تعكس هي الكبرى فواضحٌ أنها كلية سالبة، لأن عكس الجزئية جزئية لا يصلح كبرى [للأول] (١)، وإن كانت هي الصغرى فلابد أن يكون صغراه سالبة كلية ليكون عكسها كليًا صالحًا لكبرى الأول، وكبراه موجبة كلية وإلا لكانت موجبة جزئية لا سالبة بمقتضى الشرط الأول، فيكون القياس الحاصل بالرد مركبًا من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى، فينتج سالبة جزئية من الأول موضوعها ما هو أكبر في الشكل الثاني ومحمولها ما هو أصغر فيه، فلابد من عكس النتيجة ليحصل المطلوب من الثاني وهو

=

• الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغري وموجبة كلية كبري ينتج موجبة جزئية، مثال: "بعض الطيور جميل اللون، وكل جميل اللون يسر الناظرين" ينتج "بعض الطيور يسر الناظرين"

• الضرب الرابع: من موجبة جزئية صغري وسالبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية، مثال: "بعض المعدن ذهب، ولا شئ من الذهب بفضة" ينتج "ليس بعض المعدن بفضة". [ينظر: تيسير القواعد المنطقية للشيخ محمد شمس الدين (ص٢١٩: ٢٢٠) وينظر أيضًا: التذهيب في شرح التهذيب للامام الخبيصي، (٢٩٧: ٢٨٢)، ط٥ دار الإمام الرازى]

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ح).

سلب الاكبر عن الأصغر، والسالبة الجزئية لا تنعكس، وإن جعلتها سالبة المحمول وعكستها صار السلب جزء من الموضوع في العكس فيكون موجبة سالبة الموضوع، وليست نتيجة القياس من الثاني، فوجب أن يكون كبراه كلية.

وباعتبار هذين.

الشرطين سقط اثنا عشر ضربًا، السالبة الكلية صغرى مع السالبتين[(١)] ومع الجزئية الموجبة كبرى، والجزئية الموجبة صغرى مع الموجبتين[(٢)] ومع الجزئية السالبة كبرى[(٣)]، والموجبة الكلية صغرى مع الموجبتين[(٤)] ومع الجزئية [ل٣٥/ و] السالبة كبرى[(٥)]، والجزئية السالبة صغرى مع السالبتين[(٦)] ومع الجزئية الموجبة كبرى[(٧)].

وتبقى الأربعة: الموجبتان صغرى مع السالبة الكلية كبرى، والسالبتان صغرى مع الموجبة الكلية كبرى.

ولا ينتج الأربعة.

إلا سالبة كلية أو جزئية لما عرفت أنه لا ينتج إلَّا بعد الرد إلى الأول، وكبراه بعد الرد يكون عكس سالبة كلية أبدًا، لأن رده إليه بعكس إحدى مقدمتيه وجعل الحاصل من العكس كبرى الأول، فلابد أن يكون تلك المقدمة سالبة كلية لتنعكس إلى كلية إذ غيرها لا تنعكس أصلًا كالسالبة الجزئية أو تنعكس إلى جزئية وذلك لا تصلح كبرى للأول.

فالقياس الحاصل بعد الرد كبراه سالبة البتةً[(٨)]، ونتيجته مثله لا تكون إلا سالبة وهي

---

(١) الكلية والجزئية.

(٢) الكلية والجزئية الكبرتان.

(٣) أي: والجزئية الموجبة صغرى مع الجزئية السالبة كبرى.

(٤) الكلية والجزئية.

(٥) أي: والموجبة الكلية صغرى مع الجزئية السالبة كبرى.

(٦) الكلية والجزئية.

(٧) أي: والجزئية السالبة صغرى مع الجزئية الموجبة كبرى.

(٨) البت: القطع، يقال في قطع الحبل والوصل، وبت طلاق امرأته فهي مبتوته أي مبتوت طلاقها، وطلقها طلقة بتة إذا قطعها عن الرجعة، وأبت طلاقها بالألف لغة، ويقال لا رجعة فيه: ولا أفعله ألبتة، وبت شهادتة وأبتها جزم

بنفسها أو بعكسها السلبي نتيجة للثاني، نحو "كل غائب مجهول الصفة، وكل ما يصح بيعه ليس مجهول الصفة" ينتج: "كل غائب لا يصح بيعه"، بعد الرد إلى الأول[1] بعكس الكبرى.

ونحو "كلُّ غائبٍ ليس معلوم الصفة، وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة" ينتج: "كل غائب لا يصح بيعه"، بعد رده إلى الأول بعكس الصغرى وجعله كبرى وعكس النتيجة.

نحو بعض الغائب مجهول، وكل ما يصح بيعه ليس بمجهول ينتج بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى كما في الأول.

ونحو "بعض الغائب ليس بمعلوم، وكل ما يصح بيعه معلوم" ينتج: بعض الغائب لا يصح بيعه بعكس الكبرى عكس النقيض إلى قولنا كل ما ليس بمعلوم لا يصح بيعه وهو مع الصغرى المذكورة ينتج تلك النتيجة[2].

=

بها. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٧٠).

(١) أي: الشكل الأول.

(٢) الشكل الثانى: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولا في الصغرى والكبرى معا، وشرط إنتاجه أمران:

• أحدها: بحسب الكيف – اختلاف المقدمتين بالإيجاب والسلب- بمعنى ان تكون أحداهما موجبة والأخرى سالبة.

• ثانيهما: بحسب الكم -كلية الكبرى- لأن حاصل هذا الشكل مبنى على أن الأصغر والأكبر متنافيان في الأوسط، بمعنى أن الأوسط إذا ثبت للاصغر -كله او بعضه- انتفي عن كل أفراد الأكبر... ومن هنا وجب أن تختلف المقدمتان في الايجاب والسلب، وأن تكون الكبرى كليه – إذ لولا ذلك لاضطربت النتيجة ولم يطرد صدقها، بل تصدق مرة وتكذب أخرى.

وتكون نتائج هذا الشكل كلها سالبة لاشتماله على السالبة، وبيان الضروب المنتجة كالتالى:

• الضرب الأول: يتألف من موجبة كلية صغري وسالبة كلية كبري ينتج سالبة كلية. مثاله: "كل قمح نبات، ولا شئ من المعدن بنبات" ينتج "لاشئ من القمح بمعدن"، ويثبت انتاج هذا الضرب بدليلين: أحدهما دليل العكس، وثانيهما دليل الخلف أما دليل العكس فهو عبارة عن عكس المقدمة الكبرى ليرجع إلى الشكل الأول وينتج نفس النتيجة كالتالى: "لاشئ من المعدن بنبات" تنعكس إلى لاشئ من النبات بمعدن" فيعود القياس إلى الشكل الأول "كل قمح نبات، ولا شئ من النبات بمعدن" اذن "لاشئ من القمح بمعدن" وهي نفس النتيجة. وأما دليل الخلف فهو يتألف من= =نقيض النتيجة الصغرى ومن كبري القياس الأصلي، هكذا: "بعض القمح معدن، ولا شئ من المعدن بنبات،" ينتج "ليس بعض القمح بنبات" ثم نقول: هذه النتيجة كاذبة، لأنها نقيض صغري القياس الاصلي المسلمة الصدق، وكذبها ليس ناتجًا من صورة القياس ولا من المقدمة الكبرى،=

فإن قيل: فالقياس حينئذ من سالبتين فليس من الشكل الأول.

قلنا: نؤول الصغرى بالموجبة السالبة المحمول.

وشرط[(١)] الشكل الثالث أمران أيضًا؛ أحدهما [ل٣٥/ ظ] أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها، لأنه لا ينتج إلا بالرد إلى الأول، ولا يرد إليه إلا بعكس إحدى مقدمتيه وجعلها صغرى، لأنه موافق للأول في الكبرى لكون الوسط موضوعًا في كبراهما.

فإن كانت صغراه سالبة: فالمقدمة التي تعكس إما الصغرى أو الكبرى، فإن كانت الصغرى[(٢)] لزم أن يكون الصغرى سالبة في الأول، فلم تنتج من الأول[(٣)]، نعم؛ لو قلبت

= لأنها كبري القياس الأصلى فهي مسلمة الصدق- فكذبها إذن ناشيء من الصغرى، فتكون كاذبة- ونقيضها (وهو نتيجة القياس الأصلى) صادقة، وهو المطلوب.

• الضرب الثاني: ويتألف من سالبة كلية صغري ومن موجبة كلية كبري وينتج سالبة كلية. مثاله: "لا واحد من العرب جبان، وكل يهودى جبان" ينتج "لا واحد من العرب يهودى"، ويستدل على صحته بدليلي العكس والخلف أيضا كما مر،

• الضرب الثالث: يتألف من موجبة جزئية صغري وسالبة كلية كبري، وينتج سالبة جزئية. مثاله "بعض الثمار كروى، ولا شئ من الموز بكروى" ينتج "ليس بعض الثمار موز"، ويثبت إنتاجه بثلاثة أدلة: أحدها عكس الكبرى كما مر في الضرب الأول، وثانيهما دليل الخلف على نفس النظام السابق، وثالثها: دليل الافتراض ومثاله كالتالى: "بعض الثمار كروى، ولا شئ من الموز بكروي": نفرض البعض في المقدمة الجزئية شيئا خاصا برتقال مثلا فنقول: "كل برتقال ثمر، وكل برتقال كروى" ثم نضم احدى المقدمتين إلى كبري القياس الأصلي فنقول: "كل برتقال كروى" "لاشئ من البرتقال بموز" فينتج الضرب الثانى من الشكل الأول " لاشيء من البرتقال بموز" ثم نأتى بمقدمة الافتراض الأخرى وهي "كل برتقال ثمر" ونعكسها إلى "بعض الثمر برتقال" ثم نضمها إلى نتيجة الافتراض الأولى على هيئة قياس من الشكل الأول هكذا: "بعض الثمر برتقال، ولا شئ من البرتقال بموز" ينتج " بعض الثمر ليس بموز" وهى عين النتيجة الاصلية.

الضرب الرابع: يتألف من سالبة جزئية صغري وموجبة كلية كبري وينتج سالبة جزئية، مثاله: "بعض الافلام ليس مفيدًا، وكل مايرشد إلى الفضيلة مفيد" ينتج " بعض الافلام ليس بمرشد إلى الفضيلة"، والاستدلالعليه يكون بدليل الخلف فقط. ينظر: تيسير القواعد المنطقية للشيخ محمد شمس الدين (ص٢٢١:٢٢٢)، وينظر أيضًا: التذهيب في شرح التهذيب للامام الخبيصي (ص٢٨٣:٢٨٤).

(١) في (ج، د) [إنتاج].

(٢) في (د) [فإذا عكستها].

(٣) في (د) [فقولنا كل حجر فهو ليس بإنسان، سالبة بسيطة؛ لأنه سلب الربط، وقولنا كل إنسان هو ليس بحجر =

المقدمتان حينئذ ارتد[1] إلى الشكل الرابع من موجبة صغرى وسالبة كبرى فينتج السلب الأصغر عن بعض الأكبر، وهو ليس بمطلوب ولا ينعكس إليه.

وإن كانت الكبرى وهي إما سالبة أو موجبة: فإن كانت سالبة [جعلت] [2] عكسها السالب صغرى للأول والصغرى السالبة فرضًا كبرى، (وإذا جعلت الصغرى التي فرضناها صغري للشكل الثالث وهي السالبة كبري للأول كان القياس)[3] من سالبتين، فلم ينتج في الشكل أصلا، إذ لا قياس من سالبتين في شكل، وإن كانت موجبة فعكسها جزئية، فنجعلها صغرى والصغرى كبرى وهي سالبة فرضًا[4]، فينعقد قياس من الشكل الأول من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى، ينتج سالبة جزئية، والمطلوب عكسها، لكن السالبة الجزئية لا تنعكس، ومعنى كونه في حكم الموجبة قد مر بيانه.

وثانيهما أن يكون.

إحدى مقدمتيه كلية لأنه لابد من ارتداده إلى الأول، فإن كانت كلتا المقدمتين جزئية لا يصلح شيء منها كبرى للأول لا بنفسها ولا بعكسها، لأن عكس الجزئي جزئي.

فباعتبار هذين الشرطين سقطت عشرة أضرب: السالبتان صغرى مع الأربع كبرى[5]، والجزئية[6] صغرى مع الجزئيتين[7] كبرى.

وبقيت ستة أضرب من موجبتين كليتين [ل٣٦ / و] نحو: "كل بر مقتات، وكل بر ربوي، فبعض المقتات ربوي"، فيرد إلى الأول بعكس الصغرى.

=

موجبة سالبة المحمول؛ لأنه ربط السلب، وهما متساويتان ولا يقتضيان وجود الموضوع حتى يصدقان عند عدم الموضوع أيضًا].

(١) ارتد: أي: رجع. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٣٧٨).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) غير موجود في النسخة [ب].

(٤) وفرض الامر: قدره وتصوره بعقله. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص ٣٤٣).

(٥) فالسالبة الجزئية الصغرى لا تنتج مع الكبريات الأربع، وكذا السالبة الكلية الصغرى لا تنتج مع الكبريات الأربع، فهذه ثمانية.

(٦) الموجبة.

(٧) أي: الموجبة والسالبة.

ومن جزئية وكلية موجبتين، نحو: "بعض البر مقتات، وكل بر ربوي، فبعض المقتات ربوي"، فيرد بعكس الصغرى أيضًا.

ومن كلية وجزئية موجبتين، نحو: "كل بر مقتات، وبعض البر ربوي فبعض المقتات ربوي"، فيرد بعكس الكبرى وجعله صغرى، فينتج "بعض الربوي مقتات"، وينعكس إلى "بعض المقتات ربوي" وهو المطلوب.

ومن موجبة كلية وسالبة كلية، نحو: "كل بر مقتات، وكل بر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلًا، فبعض المقتات لا يصح بيعه بجنسه متفاضلًا"، ويرد بعكس الصغرى أيضًا.

ومن موجبة كلية وسالبة جزئية، ينتج سالبة جزئية، ويرد بعكس الكبرى وجعله صغرى والصغرى كبرى، لينتج ما ينعكس إلى المطلوب، ولابد فيه من اعتبار الكبرى موجبة سالبة المحمول على ما مر(١).

---

(١) الشكل الثالث: هو ما كان الحد الأوسط فيه موصوعًا في الصغرى والكبرى معًا، ويشترط لانتاجه شرطان:

• احدها: بحسب الكيف – وهو إيجاب الصغرى.

• ثانيهما: بحسب الكم – وهو كلية احدى المقدمتين.=

=وذلك لأن: حاصل الشكل الثالث مبنى على أن الحد الأوسط ثبت له الأصغر ثم ثبت له أو سلب عنه الأكبر، وعلى ذلك يتلاقي الأصغر بالأكبر إيجابًا أو سلبًا في الجملة.... ومن أجل هذا وجب أن تكون الصغرى موجبة ليتحقق اندراج الأوسط في الأصغر، ووجب أيضًا أن تكون إحدى المقدمتين كلية حتى يتم في الحد الأوسط التلاقي بين الأصغر والاكبر، إذ لو كانت الصغرى سالبة لحصل الاختلاف بين القياس والنتيجة، بأن تصدق النتيجة مرة وتكذب مرة أخرى.

وباعتبار هذان الشرطان ينتج عنه ستة ضروب هي:

• الضرب الأول: من موجبتين كليتين ينتج موجبة جزئية، مثاله: "كل عصفور طائر، وكل عصفور يبيض" ينتج "بعض الطائر يبيض"

• الضرب الثاني: من موجبة كلية صغري وسالبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية، مثاله: "كل ذهب معدن، ولاشئ من الذهب بفضة" ينتج "بعض المعدن ليس بفضة"

• الضرب الثالث: من موجبة جزئية صغري وموجبة كلية كبري، ينتج موجبة جزئية، مثاله "بعض الإفريق عرب، وكل أفريقي يبغض الاستعمار" ينتج: بعض العرب يبغض الاستعمار"

• الضرب الرابع: من موجبة جزئية صغري وسالبة كلية كبري ينتج سالبة جزئية، مثاله: "بعض المصريين مسيحى، ولا واحد من المصريين أروبي" ينتج "بعض المسيحين ليس أوروبي"

=

ولا ينتج الشكل الثالث.

إلا جزئية موجبة أو سالبة، وذلك لأن الصغرى لكونها عكس إحدى المقدمتين مع وجوب ايجابها في الأول يكون عكس موجبة أو ما في حكمها فتكون جزئية، وجزئية الصغرى لا ينتج إلَّا جزئية.

والضروب المنتجة للرابع(١) خمس عند القدماء، (وطريق)(٢) رده إلى الأول إما بعكس المقدمتين مع بقاء الترتيب، أو بعكس الترتيب مع بقاء المقدمتين على حالهما(٣)(٤).

=

• الضرب الخامس: موجبة كلية صغري وموجبة جزئية كبري، ينتج موجبة جزئية مثاله: "كل انسان مفكر، وبعض الانسان شاعر" ينتج "بعض المفكر شاعر"

• الضرب السادس: من موجبة كلية صغري وسالبة جزئية كبري، وينتج سالبة جزئية، مثاله: "كل علم نافع، وبعض العلم ليس بمنطق" ينتج "بعض النافع ليس بمنطق"

ويلاحظ تقديم الضرب الخامس على السادس لان كبراه موجبة بخلاف السادس ينظر: تيسير القواعد المنطقية للشيخ محمد شمس الدين (ص ٢٢٤:٢٢٥)، وينظر أيضًا: التذهيب في شرح التهذيب للامام الخبيصي (٢٨٥:٢٨٦).

(١) في (د) [من الأشكال الاربعة].

(٢) غير موجودة في النسخة [ب]، وإنما فيها: ويرد إلى الأول إما بعكس المقدمتين.

(٣) في (د) [والأمثلة غير خافية].

(٤) الشكل الرابع: هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعًا في الصغرى ومحمولاً في الكبرى، واختلف علماء المنطق في شرط انتاجه. فقال المتقدمون شرط انتاجه أحد أمرين: إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، أو عدم اجتماع الخستين سواء في احدى مقدمتيه أو فيهما، إلا في ضرب يتألف من موجبه جزئية صغري وسالبة كلية كبري.. وبناءعليه تكون ضروبه المنتجة خمسة.

وذهب المتأخرون ومنهم صاحب الشمسية: أن شرط إنتاج الرابع أحد أمرين: إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى، أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما، وعلى ذلك تكون ضروبه المنتجة عند المتأخرين ثمانية أضرب: فتكون الضروب المنتجة للشكل الرابع كالتالى:

• الضرب الأول: موجبتين كليتين، ينتج موجبة جزئية، مثاله: "كل مصري إفريقي، كل قاهري مصري" ينتج "بعض الإفريقي قاهري"

•الضرب الثاني: موجبة كلية صغري وموجبة جزئية كبري، ينتج موجبة جزئية، مثاله: "كل أزهري مسلم، وبعض الهنود أزهري" ينتج "بعض المسلمين هنود".

•الضرب الثالث: من سالبة كلية صغري وموجبة كلية كبري، ينتج سالبة كلية، مثاله: "لا شيء من النبات

=

وطريق رد الاستثنائي إلى الأول.

بجعل الملزوم أي محمول المقدم.

وسطًا وبجعل ثبوته أي ثبوت ذلك الملزوم.

لموضوعه والمراد به المقدمة [ل٣٦/ و] الاستثنائية.

صغرى وبجعل.

استلزامه أي استلزام[1] الملزوم.

لمحمول المطلوب أي المقدمة القائلة باللزوم كبرى.

إن استثنى عين المقدم، نحو: "إن كان هذا إنسانًا كان حيوانًا، لكنه انسان"، "فيقال هذا إنسان، وكل انسان حيوان" ينتج هذا حيوان.

وإن استثني نقيض التالي بجعل الاستثنائي صغرى وحمل نقيض محمول المقدم على نقيض محمول التالي كبرى، نحو: "إن كان هذا انسانًا كان حيوانًا، لكنه ليس بحيوان"، فيقال: "هذا ليس بحيوان وكل ما ليس بحيوان ليس بإنسان"، (وفي قولنا: "العدد إما زوج أو فرد، لكنه زوج"، يقال: "هذا زوج وكل زوج ليس بفرد"، وفي: "لكنه ليس بفرد"،

=

بحيوان، وكل قمح نبات" ينتج "لاشئ من الحيوان بقمح"

•الضرب الرابع: من موجبة كلية صغري وسالبة كلية كبري، ينتج سالبة جزئية، مثاله: "كل ذهب معدن، ولا شيء من النحاس بذهب" ينتج "ليس بعض المعدن نحاسًا"

•الضرب الخامس: من موجبة جزئية صغري، وسالبة كلية كبري، ينتج سالبة جزئية. مثاله: "بعض النامي حساس، ولا شئ من المعدن نامٍ" ينتج "بعض الحساس ليس بمعدن"،. هذه هي ضروب الشكل الرابع المتفق على صحة انتاجها، ولكن المتأخرون زادوا بناء على شرطهم ثلاثة ضروب أخرى، وهي:

• الضرب السادس: من سالبة جزئية وموجبة كلية، ينتج سالبة جزئية، مثاله: "بعض الحيوان ليس بإنسان، كل فرس حيوان" ينتج "بعض الإنسان ليس بفرس"

• الضرب السابع: من موجبة كلية وسالبة جزئية ينتج سالبة جزئية، مثاله: "كل إنسان ناطق، وبعض الفرس ليس بإنسان" ينتج "بعض الناطق ليس فرس"

• الضرب الثامن: من سالبة كلية وموجبة جزئية، ينتج سالبة جزئية، مثاله: "لاشيء من الإنسان بفرس، وبعض الناطق إنسان" ينتج "ليس بعض الفرس ناطقًا" [لمزيد من التفصيل ينظر: تيسير القواعد المنطقية ٢٣٨:٢٤٥]

(١) في (ب) [ذلك].

"وهذا ليس بفرد، وكل ما ليس بفرد فهو زوج")(١).

[الخبر الصادق: المتواتر، وخبر الله وخبر الرسول](٢)

ولما فرغ من الأدلة العقلية شرع في الأدلة النقلية فقال:

الثالث: وهو ما [يتركب] (٣) من العقلي والنقلي.

وهو الخبر الصادق أي المطابق للواقع(٤) وهو المشهور في تعريف الصدق.

اعلم أن الجملة الخبرية: "كزيد قائم" أو "ليس بقائم" مثلًا مشتملة على حكم ايجابي أو سلبي مفعول للمخبر في خبره، ويعبر عنه بالنسبة التامة الذهنية، فهذه النسبة إن طابقت النسبة التي بين زيد والقيام في نفس الأمر في الكيفية فالخبر صادق، (وإن لم يطابقها)(٥) فالخبر كاذب.

وتحقيقه أن الجملة الخبرية تدل على نسبةٍ تامةٍ ذهنية مشعرة لحصول نسبة أخرى في الواقع موافقة للأولى في الكيفية، وهذه النسبة(٦) مدلولةٌ للخبر أيضًا أي بواسطة النسبة الأولى، والمقصودة بالإفادة هي الأخرى، فإن كانت(٧) النسبة الأخرى المدلول عليها بطريق الإشعار حاصلة كان الخبر صادقًا، وإلا كان كاذبًا.

ومن ثمة قيل: إنَّ صدق الخبر(٨) بثبوت مدلوله معه، وكذبه تخلف مدلوله عنه، ولا استحالة في ذلك لأن دلالة الجملة الخبرية [ل٣٧/ و] على النسبة الذهنية وضعية(٩) لا عقلية، ودلالتها على حصول النسبة الأخرى بواسطة الأولى بطريق الإشعار بلا استلزام

---

(١) غير موجودة في النسخة [ب].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج، د).

(٣) فما بين المعكوفتين ي (د) [يكون مركبا].

(٤) الواقع: أي: الخارج. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٧٥٢).

(٥) في النسخة [ب]: وإلا فكاذب

(٦) في (ج) [الأخرى].

(٧) في (د) [هذه].

(٨) في (ب) [هو].

(٩) الدلالة اللفظية الوضعية: هي كون اللفظ بحيث متى أطلق أو تخيل فهم منه معناه، للعلم بوضعه. ينظر: التعريفات، (ص ١٠٤).

(عقلي)(١)، فجاز أن يتخلف عن(٢) مدلولها بلا واسطة فضلا عن مدلولها بواسطة، وهذا معنى ما قيل: إن مدلول الخبر هو الصدق وأما الكذب فاحتمالٌ عقليٌ.

وقيل: صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبِر، وكذبه عدم مطابقته له، وقيل: صدقه مطابقته (للواقع والاعتقاد)(٣) معًا، وكذبه عدم مطابقته [لهما معًا] (٤).

[ثم اعلم أن الصدق والكذب من حواصل المركب الخبري لا يتجاوزان إلى التقييدي والإنشائي، واستدلوا عليه بوجوه أقواها: أن النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها، فلذلك احتملت عند العقل مطابقتها ولا مطابقتها، وهو معنى الاحتمال للصدق والكذب، وأما النسب في المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي بوقوع نسبة أخرى تطابقها أو لا تطابقها، بل إنما أشعرت بذلك من حيث أن فيها إشارة إجمالية إلى نسبة خبرية، مثلًا إذا قلت: "يا زيد الفاضل" فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تُشْعِرُ من حيث هي بأن الفضل ثابت له في الخارج، بل من حيث أن فيه إشارة إلى معنى قولك "زيد فاضل"، إذ المتبادر إلى الأفهام أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له، فالنسب الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة [واللامطابقة] (٥) أي الصدق والكذب، بخلاف النسب التقييدية فإنها لا تشعر من حيث هي فلا يجري فيها احتمال الصدق والكذب، وأما الإنشائية فلأنها لا خارج لها حتى تتصف بالمطابقة واللامطابقة.

واستدل بعضهم بأن مناط الصدق والكذب هي النسبة التي قصد المتكلم إثباتها ونفيها وهي النسبة الخارجية(٦) [ل٣٧/ ظ]، والنسب التقييدية(٧) ليست كذلك.

---

(١) غير موجود في النسخة[ب]

(٢) في (ب) [الجملة الخبرية].

(٣) عبر عنها في النسخة [ب]: بالضمير لهما.

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [له والتعويل على المشهور].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).].

(٦) النسبة الخارجية: المقصود بها الحكم.

(٧) النسب التقييدية: المقصود بها الوصفية أو الإضافية وهي التي تمثل قيدًا للموضوع.

واستدل بعضهم بأن النسب التقييدية يجب أن يعرفها المخاطب.

ولذا قيل: الإخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار، والنسبة المعلومة لا تحتمل الصدق والكذب.

وفيه نظرٌ؛ لأن احتمال الصدق والكذب من لوازم ماهية الخبر، ولا مدخل فيه لعلم المخاطب والمتكلم، بل وخصوصية الخبر أيضًا، وإلا لزم ألا يكون نحو "السماء فوقنا"، "والأرض تحتنا" "واجتماع النقيضين محال" خبرًا لعدم احتمال الكذب][1].

وهو أي الخبر الصادق.

على نوعين: المتواتر وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب، أي بمجرد كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية، كخبر جمع بقدوم زيد عند تسارع إبله.

واختلف في اشتراط [العدد] [2] في بلوغه حد التواتر من خمسة عشر، أو اثني عشر، أو عشرين، أو أربعين، أو سبعين، والصحيح أنه لا يشترط، وإنما يعلم ذلك بوقوع العلم بمضمونه من غير شبهةٍ[3].

فإن قيل: العلم مستفاد من التواتر فإثبات التواتر به[4] دور.

قلنا: إنَّ نفس التواتر سبب لنفس العلم، والعلم بوقوع العلم بمضمونه سبب للعلم بالتواتر فلا دور.

وهو أي المتواتر.

يوجب العلم اليقيني الضروري[5] وهو مختار عامة العلماء.

وقيل: يوجب.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [الفرد].

(٣) في النسخة [ب]: والعدد ليس شرطًا في بلوغه حد التواتر

(٤) في النسخة [ب]: بحصول التواتر دور

(٥) في (ب) [بمضمونه].

العلم اليقيني الاستدلالى[(١)(٢)]، كالعلم بوجود مكة والمدينة(ومحمد ﷺ واسكندر، فإنّا نعلم هذه الأشياء يقينًا على القولين، وهذا ليس بالإخبار، واختار بعض الأشاعرة هذا القول)[(٣)]. والأول أصح لأن العلم به يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا [ابتداء] [(٤)] [ل٣٨/ و] لهم بطريق الاكتساب[(٥)] وترتيب المقدمات، ولأنه لو كان استدلاليًا لجاز الخلاف فيه عقلا لأن شأن العلوم الاستدلالية كذلك، لكنه لم يجز.

فإن قيل: إن الاستدلال ليس إلا ترتيب مقدمات صادقة، وهو موجود في المتواتر، لأن العلم به لا يحصل إلا بعد أن يلاحظ أن المخبر عنه أمر محسوس والمخبرين جماعة لا يجوز العقل تواطؤهم على الكذب، وكل ما كان كذلك يفيد العلم، فالمتواتر يفيد العلم، وإنه لو كان ضروريًا لما اختلفوا فيه، وقد اختلفت فيه السمنية[(٦)] والبراهمة[(٧)] فإنهم قالوا إنه يفيد الظن.

وقيل: إنه يفيد الطمأنينة فوق الظن دون اليقين.

---

(١) في (د) [وو مختار أبي القاسم الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وأبي بكر الدقاق من الأشعرية].

(٢) الذي يحصل بالنظر في الدليل. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ٢/ ١١١٧.

(٣) غير موجود في النسخة [ب]

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [اهتداء]

(٥) في (ب) [أصلًا].

(٦) السمنية: المنسوبة إلى سومنات وهم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتّناسخ وبأنّه لا طريق للعلم سوى الحسّ، وينفون النظر والاستدلال ويقولون بقدم العالم، ينظر: التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لطاهر بن محمد الأسفرايني، أبو المظفر، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط: عالم الكتب-لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (ص ١٤٩)، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم،(٢/ ٧٠٩).

(٧) البراهمة: هم فئات من الهنود ينكرون النبوات أصلا ورأسا، ينسبون إلى براهم وليس إلى النبي ابراهيمعليه السلام كما يزعم البعض خطأ. لكن البراهمة يقولون. بحدوث العالم وتوحيد الصانع، وجعلوا للعقل المكان الأول الذي من خلاله يعرف الله ويعبد، لا عن طريق رسول وقد افترقوا أصنافا شتى، منهم أصحاب البدوة، وأصحاب الفكرة وأصحاب التناسخ. ينظر: الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستاني، ط: مؤسسة الحلبي، (٣/ ٩٥)، وما بعدها، التبصير (١٤٩). كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٣٢٠).

قلنا: لا يلزم من مجرد ملاحظة تلك المقدمات(١) كون القضية الحاصلة منها نظرية، لأن ترتيب تلك المقدمات ممكنة في جميع الضروريات، بل من أجلى البديهيات، نحو "الكل أعظم من الجزء، لأنه مركب منه ومن غيره، وكل ما كان كذلك فهو أعظم منه"، فلو كان مجرد ملاحظة تلك المقدمات مقتضيه لنظريتها لزم أن لا يوجد ضروري واللازم باطل، بل لابد في كونها نظرية مع تلك الملاحظة من العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب.

والسمنية قوم من عبدة الأوثان، والبراهمة قوم من منكري الرسالة في الهند، فلا يعتد [قولهم](٢)، والقول بالطمأنينة باطل أيضًا؛ لتأديه إلى الكفر، فإن وجود الأنبياء ومعجزاتهم لا يثبت عندنا إلا بالتواتر، فلو لم يوجب اليقين لم يثبت العلم لأحد في زماننا بنبوتهم.

فإن قيل: إن اليهود قد أخبروا بقتل عيسي عليه السلام [وصلبه] (٣)، وتأبيد دين موسي عليه السلام بالتواتر، فلو أفاد الخبر المتواتر اليقين لما احتمل خبرهم الكذب، لكن الله تعالى كذبهم في قوله تعالى ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾(٤).

قلنا: كون خبرهم هذا [ل٣٨/ ظ] متواتر ممنوع؛ بل مرجعه إلى الآحاد، فإن الذين دخلوا على عيسى عليه السلام وزعموا أنهم قتلوه كانوا سبعة نفر أو ستة، وهم لا يعرفون المسيح عليه السلام بحليته، وإنما جعلوا لرجل جعلًا فدلهم على شخص في بيت، فهجموا عليه وقتلوه، وزعموا أنهم قتلوا عيسى وأشاعوا الخبر وبمثله لا يثبت التواتر.

وكذا الخبر بصلبه على أن المصلوب ينظر من بعيد، والهيئة تتغير بالصلب فيتمكن فيه(٥) الاشتباه، فلا يتحقق التواتر في صلبه أيضًا.

فإن قيل: خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن، وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين.

قلنا: ربما يكون مع الاجتماع قوة لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات.

---

(١) في (ح) [المترتبة].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [بقولهم].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) [النساء: ١٥٧].

(٥) الصواب: فيمكن فيه

والنوع الثاني: خبر الله تعالى وخبر الرسول المؤيد بالمعجزات، المعجزة: أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله، ودلالتها على الصدق[١]:

(مسألة خلافية) دلالة المعجزة

ليست عقلية بحيث يمتنع التخلف عنه كما في دلالة الفعل على فاعله، لأن الخوارق قد تتخلف عن الدلالة على صدق الرسول[٢]، كانفطار[٣] السماوات وانتشار الكواكب عند تصرم[٤] الدنيا وقيام الساعة، فإنه لا إرسال هناك حتى تدل عليه، فلو كانت دلالتها عقلية لما تخلفت عن مدلولاتها، ولا سمعية أيضًا وإلا لزم الدور.

بل هي دلالة عادية بأن أجرى الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقيبها، وإن جاز التخلف عنها، على ما ذهب إليه مشايخ الماتريدية (وبعض الأشاعرة)[٥].

فإن قيل: المراد هو[٦] الذي قصد به إظهار صدق الرسول لا مطلقا، ولا خفاء في امتناع تخلفه عنه عن مدلوله.

قلنا: هذا الامتناع جاء في خصوص المادة[٧] لا في ذات الدليل.

وقال أبو الحسن الأشعري [وأكثر] [٨] أصحابه: إنَّ دلالة المعجزة على الصدق قطعية يمتنع عنها التخلف وإن لم نعلم وجه دلالتها بعينه، ولهذا قالوا إن خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله، تعالى لكونه ممتنعًا[٩]. [ل٣٩/ و]

---

(١) في (د) [على ما سيأتي بيانه]..

(٢) لأنها قد تكون كرامةً أو إرهاصًا أو استدراجًا

(٣) الانفطار: الانشقاق. ينظر: لسان العرب، (٥/ ٥٥).

(٤) التصرم: الانقضاء. ينظر: المرجع السابق، (١٢/ ٣٣٥).

(٥) غير موجودة في النسخة [ب]

((٦) في النسخة [ب]: المراد بالخارق

(٧) التي تركب منها الدليل.

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وبعض.

(٩) عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) المواقف في علم الكلام (٣/ ٣٤٩)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٧م.

وهو: أي خبر الرسول.

إما متواتر وإما مشهور[١]

أو آحاد[٢]، والأول يوجب علمًا يقينيًا استدلاليًا في الشرعية والعقلية، وكذا ما سمع من فيه اي من فم رسول الله ﷺ.

أما كونه موجبًا لليقين فلكونه خبر من علم صدقه علمًا عاديًا أو قطعيًا على الخلاف الذي ذكرناه، وأما كونه استدلاليًا فلتوقفه على الاستدلال وترتيب المقدمات، بأن يقول: إنَّه خبر من علم صدقه، وكل خبر كذلك يفيد اليقين.

فإن قيل: قد مر أن المتواتر يفيد العلم الضروريّ لا الاستدلالي على الصحيح.[٣]

قلنا: الكلام هنا في حصول العلم مما ثبت أنه خبر الرسول تواترًا و سمعًا من فيه، وفيما سبق في حصول العلم من التواتر نفسه، وبينهما بون[٤] بعيد فإنه يجوز أن يفيد النقل تواترا من رسول الله ﷺ والسماع من فيه العلم الضروري بكون المنقول والمسموع قول الرسول ﷺ، ولا يلزم منه أن يفيد المنقول والمسموع علمًا ضروريًا بمضمونه، بل يفيد علمًا استدلاليًا لتوقفه على ترتيب المقدمات بخلاف إفادة التواتر نفس العلم، وأما إيجابه له في الأمور الشرعية التبليغية مما يحتاج فيه إلى النقل، فلأنه لو لم يوجبه لجاز كذبه فيها عقلاً، ولو جاز كذبه عقلاً لبطل دلالة المعجزة على صدقه،[٥].

فان قيل: هذا صحيح على مذهب من يقول: إنَّ دلالة المعجزة على صدقه قطعية، لأن الجواز العقلي ينافي القطعية، وأمَّا على مذهب من يقول: إنَّ دلالتهاعليه عادية فلا، لأن جواز الكذب عقلًا لا ينافي دلالتهاعليه عادةً. قلنا: إنَّ إيجابه لليقين أيضًا عادي، فالمعنى أنه

---

(١) المشهور: ما له طرق محصورة باكثر من اثنين، وقد يطلق على ما اشتهر على الألسنة فيشمل ما له إسناد واحد فصاعدا، بل ما لا يوجد له إسناد أصلا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٦).

(٢) الآحاد: هو كل خبر لم يبلغ درجة المتواتر. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٧١).

(٣) في هامش [ب]: (مطلب في أن الأدلة العقلية هل تفيد اليقين أم لا)

(٤) البون: الفضل والمزية مصدر بانه يبونه فضله. وبينهما بون أي بين درجتيهما أو اعتباريهما في الشرف. وأما في التباعد الجسماني فيقال بينهما بين بالياء. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٨٥).

(٥) في (ب) [وهذا خلف]، غير موجود في النسخة [ب]، وإنما عبر عنه بقوله: من علم صدقه بالمعجزات

لو لم يوجب اليقين إيجابًا عاديا، لجاز كذبه عادةً وعقلاً، ولو جاز كذبه عادةً وعقلاً، لبطل دلالة المعجزة عليه مطلقا، وأما إيجابه في الأمور العقلية، فلأنه ثبت بالدلالة القاطعة [ل٣٩/ ظ] عصمته عن الكذب.

(مسألة خلافية: الأدلة النقلية هل تفيد اليقين)

خلافا للأشاعرة والمعتزلة فإنهم قالوا: الأدلة النقلية تفيد الظن لا اليقين، لأن إفادة اليقين يتوقف على العلم بوضع الألفاظ الموضوعة المنقولة عن النبيﷺ بإزاء المعنى، وعلى كونه معنى مرادًا له ﷺ.

والأول إنّما ثبت باللغة والنحو والصرف، وأصول هذه الثلاثة ثبت برواية الآحاد، وفروعها ثبت بالأقيسة وكل من رواية الآحاد والأقيسة ظني.

والثاني يتوقف على عدم النقل(١) وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار(٢) والتخصيص والتقديم والتأخير، وكل منها لا جزم بانتفائه لجوازها في أنفسها، بل غايته الظن أي الظن بانتفاء تلك الأمور.

ثم بعد الأمر الأول والثاني لابد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه النقلي، إذ لو وجد ذلك المعارض يقدم على النقلي قطعًا، إذ لا يمكن العمل بهما معًا ولا بنقيضهما معًا، لبطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وفي تقديم النقلي على العقلي إبطال الأصل بالفرع، وهو يستلزم إبطال الفرع أيضًا، فلزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقلي عدم صحته، فما أدى تصحيحه إلى عدم صحته باطل، فتقديمه باطل، فيقدم العقلي بالضرورة، بأن يؤول النقلي عن معناه إلى آخر، مثل قوله تعالى ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾(٣)، فإنه يدل على الجلوس، وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس عليه تعالى، فيؤول بالاستيلاء.

---

(١) أي: من المعنى اللغوي إلى غيره.

(٢) الاضمار: الحذف. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٢١٩).

(٣) سورة طه: الاية٥.

لكن العلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي، إذ الغاية[1] عدم الوجدان، وهو لا يستلزم عدم الوجود، لجواز وجوده، ولم تطلق[2].

فقد تحقق أن دلالة الأدلة النقلية تتوقف على أمور ظنية، والموقوف على الظنية ظني، فلا يوجب اليقين.

قلنا: إن من الأوضاع ما هو معلوم لنا بطريق التواتر، كلفظ السماء والأرض، وكأكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات والمركبات، والعلم بكونه مرادًا للشارع يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من الشارع أو متواترة بحيث[ل٤٠/ و] تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة بحيث لا يبقى فيه شبهةٌ أصلًا، فإنَّا نعلمُ استعمال لفظ الأرض والسماء ونحوهما من الألفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع أهل اللغة في زمن الرسول ﷺ في معانيها التي يراد منها الآن، وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها، فإنها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها الآن، وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف إليه مما علم معانيها قطعًا، فإذا انضم إلى مثل هذه الألفاظ قرائن مشاهدة أو متواترة عنه تحقق العلم بالوضع والإرادة معًا، وانتفت الاحتمالات التي ذكرتم، ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث ونحوها توجب القطع.

فإن قيل: سلمنا أن الاحتمالات التسع المذكورة منتفية بذلك، لكن احتمال المعارض العقلي[3] قائم، إذ لا جزم بعدمه لمجرد الدليل النقلي أو بمعونة القرائن.

قلنا: أما في الأمور الشرعية فلا خفاء في انتفائه، إذ لا مجال للعقل فيها، فلا يتصور المعارض من قبله فيها، ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة، فإنه إذا تعين المعنى وكان مرادًا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله، وأما في الأمور العقلية فلأن العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبِر على ما هو

(١) في النسخة [ب]: إذ غاية الأمر عدم الوجدان.

(٢) في النسخة [ب]: ولم نطلع عليه.

(٣) أي: الذي يجوز العقل عروضه، وإن لم يكن موجودا بالفعل.

المفروض، وذلك لأن العلم بتحقق أحد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر بالضرورة.

فإن قيل: إفادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض، وإثباته بها يكون دورًا.

قلنا: إن إفادة اليقين إنما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه إذ كثيرًا ما يحصل لنا اليقين من الدليل، ولا يخطر المعارض بالبال أصلًا[1] فضلًا عن العلم بانتفائه، وبهذا ظهر ضعف ما في "المواقف"[2] أن حصول العلم بنفي المعارض[ل ٤٠/ ظ] العقلي في العقلية عند العلم بالوضع والإرادة وصدق المخبر ليس بقطعي، تأمل[3].

لا يقال: قد مر أن المتواتر يفيد العلم الضروري[4]، فما معنى هذا الاختلاف؟

لأنا نقول: إنَّ محل الخلاف هنا أن ما ثبت كونه خبر الرسول بطريق التواتر أو السماع من فيه هل يفيد اليقين بمضمونه أو لا؟ وأما نفس التواتر أو السماع من فيه فلا اختلاف في إفادتهما بكون المنقول والمسموع من فيه خبر الرسول ضرورةً، وهو المذكور فيما سبق.

فإن قيل: الخبر الصادق المفيد لليقين لا ينحصر في النوعين، بل خبر أهل الإجماع أيضًا يفيد اليقين.

قلنا: إنه راجع إلى خبر الرسول.

وكذا أي[5] اليقين الاستدلالي.

(مسألة خلافية: إفادة الحديث المشهور لليقين)

الثاني أي المشهور من خبر الرسول وهو ما كان من الآحاد في القرن الأول، ثم اشتهر في القرن الثاني والثالث حتى روته جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب، ولا عبرة

---

(١) في (ب) [لا نفيًا ولا إثباتًا].

(٢) ينظر: شرح المواقف (٢/ ٥٦:٥٣).

(٣) قال أبو البقاء الكفوي: "قال بعض الأفاضل: (تأمل) بلا فاء إشارة إلى الجواب القوي، وبالفاء إلى الجواب الضعيف و (فليتأمل) إلى الجواب الأضعف، ومعنى (تأمل) أن في هذا المحل دقة ومعنى، (فتأمل) في هذا المحل أمر زائد على الدقة بتفصيل، ومعنى (فليتأمل) هكذا مع زيادة بناء على أن كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى. ينظر: الكليات، (ص ٢٨٧).

(٤) في (د) [باتفاق العقلاء].

(٥) في (ب) [يفيد].

للاشتهار في القرون التي بعد القرن الثالث، فإن عامة خبر الآحاد كذلك.

عند أكثر أصحابنا الماتريدية منهم (الجصاص)[١][٢]، حيث قالوا: المشهور مثل المتواتر في إفادة اليقين الاستدلالي، إلا أنه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الأول بخلاف المتواتر فإن جاحده[٣] يكفر لتأديه إلى تكذيب

الرسول ﷺ لأن المتواتر بمنزلة المسموع من [في][٤] رسول الله ﷺ[٥][٦].

وذهب بعض أصحابنا منهم عيسى بن أَبَان[٧] إلى أنه يفيد علم طمأنينة فوق خبر

---

(١) غير موجودة في النسخة [ب].

(٢) الإمام الجصاص: أحمد بن على، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص. ولد سنة خمس وثلاثمائة. وسكن بغداد. وانتهتإليه رئاسة الحنفية. وسئل العمل بالقضاء فامتنع. تفقه على أبي الحسن الكرخي وتخرج به. وكان على طريقة من الزهد والورع. وخرج إلى نيسابور ثم عاد. وتفقهعليه جماعة. وروى عن عبد الباقي بن قانع. وله كتاب "أحكام القرآن" وشرح "مختصر" الكرخي وشرح "مختصر" الطحاوي وشرح "الجامع الصغير" و"الجامع الكبير "لمحمد بن الحسن وشرح "الأسماء الحسنى" وله كتاب في "أصول الفقه" وكتاب "جوابات مسائل" وكتاب "مناسك". توفى يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاثمائة ببغداد. ينظر: تاج التراجم، لأبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني (نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني) الجمالى الحنفي، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط: دار القلم – دمشق، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢م، (ص ٩٦، ٩٧).

(٣) أي: منكره. ينظر: لسان العرب، (٣/ ١٠٦).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب) [فيه].

(٥) غير موجود في النسخة[ب]، ولكن زيد فيها: وكذلك عند أكثر أصحابنا الماتردية محتجين بأن التابعين لما اجتمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه، إذ لا يتوهم اتفاقهم إلا بجامع جمعهم، وليس ذلك إلا تعبن جانب الصدق عندهم، إلا أنه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الأول فلا يؤدي انكاره إلى تكذيب رسول الله ﷺ كما في المتواتر، بل إنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن رسول الله، وذلك لا يؤدي إلى الكفر

(٦) الفصول في الأصول، أحمد بن على أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م، أصول البزدوي (صـ١٥٢).

(٧) عيسى بن أبان بن صدقة: (٠٠٠ – ٢٢١ هـ = ٠٠٠ – ٨٣٦ م) فَقِيْهُ العِرَاقِ، تِلْمِيْذُ مُحَمَّدِ بنِ الحَسَنِ، وَقَاضِي البَصْرَةِ. حَدَّثَ عَنْ: إِسْمَاعِيْلَ بنِ جَعْفَرٍ، وَهُشَيْمٍ، وَيَحْيَى بنِ أَبِي زَائِدَةَ. وَعَنْهُ: الحَسَنُ بنُ سَلاَّمٍ السَّوَّاقُ، وَغَيْرُهُ. وَلَهُ تَصَانِيْفُ وَذَكَاءٌ مُفْرِطٌ، وَفِيْهِ سَخَاءٌ وَجُودٌ زَائِدٌ. توفى: سَنَةَ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ وَمائَتَيْنِ. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٠/ ٤٤٠)، وتاج التراجم، (ص ٢٢٦، ٢٢٧).

الواحد دون المتواتر، حتى يجوز الزيادة به على الكتاب دون خبر الواحد(١).

وذهب عامة الأشاعرة إلى أنه يفيد الظن مثل خبر الواحد، لكونه خبر واحد في القرن الأول.

قلنا: أزال خفاه شهرته في القرن الثاني.

واحتج الفريق الأول أن التابعين [ل٤١/ و] لما اجتمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه، إذ لا يتوهم اتفاقهم على القبول إلا بجامع جمعهم، وليس ذلك إلا تعين جانب الصدق، إلا أنه لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الأول فلا يؤدي إنكاره إلى تكذيب رسول الله ﷺ كما في المتواتر، بل إنما يؤدي إلى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم بعدم التأمل في كونه عن رسول الله، وذلك لا يؤدي إلى الكفر، وبهذا ظهر ضعف ما روي عن أبي اليسر(٢)

من أصحابنا بأنه يكفر جاحده كالمتواتر(٣).

واحتج(٤) الثاني: بأن رواته لما لم يبلغ حد التواتر في القرن الأول بقي فيه شبهة الانفصال وتوهم فسقط به علم اليقين، وجواز الزيادة به على الكتاب لا يقتضي بلوغه حد

---

(١) أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩ هـ قواطع الأدلة في الأصول (١/ ٣٩٦)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٩ م.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) الصحيح عند الإمام فخر الإسلام البزدوي، ت ٤٩٣ هـ في أصوله: أن جاحد المشهور يضلل ولا يكفر كما بين في حيث قال: "قال الجصاص: إنه أحد قسمي المتواتر، وقال عيسى بن أبان: إن المشهور من الأخبار يضلل جاحده، ولا يكفر مثل حديث المسح على الخفين وحديث الرجم وهو الصحيح عندنا"، روى عن الإمام البزدوي قوله: "حاصل الاختلاف راجع إلى الإكفار، ولكن علاء الدين البخاري شارح أصول البزدوي فعند الفريق الأول يعني من أصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثان لا يكفر"، وقد ضعف المؤلف هذه الرواية عن الإمام البزدوي -أي رواية تكفير الفريق الأول لمنكر المشهور-؛ لأن جاحد المشهور من الأخبار لا يكفر بالاتفاق كما نص على ذلك الإمام السرخسي وغيره. ينظر: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت ٧٣٠ هـ كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ٣٦٨)، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ؛ وشمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي ت ٤٨٣ هـ أصول السرخسي (١/ ٢٩٢)، دار المعرفة، لبنان.

(٤) في (د) [الفريق].

اليقين.

والثالث أي خبر الآحاد.

لا يوجب العلم بل يوجب.

الظن لأن في ثبوته شبهة صورة ومعني، أما الصورة فلأن اتصاله بالرسول ﷺ لم يثبت قطعًا في القرون الثلاثة، وأما معني فلأن الأمة ما تلقته بالقبول، وهو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الثلاثة لأن العدد غير معتبر فيه، بل العبرة إلى عدم بلوغه حد الشهرة في القرن الثاني والثالث.

ويوجب العمل لأن الظن كاف في العمل، **ولا يجوز الزيادة به على الكتاب** كالقياس(١)، إلا أن يكون عامًا خص منه البعض، أو لا بقطعي بخلاف المشهور فإنه يجوز الزيادة به على الكتاب(٢)،(٣).

فإن قيل: خبر الآحاد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط وغيرها مقبول بالإجماع.

قلنا: المقصود من أحكام الآخرة هو عقد القلب لا مجرد العلم، وعقد القلب من قبيل العمل فيكفيه الظن(٤).

[بيان المدلول] (٥)

ولما فرغ من مباحث الدليل شرع في بيان مباحث المدلول(٦) فقال:

---

(١) هذه مسألة أصولية ينظرها: شرح مختصر الروضة، (٢/ ٢٩١)، وما بعدها، والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، (٣/ ١٧٠)، والتمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الكَلْوَذَاني الحنبلي، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء ١ - ٢) ومحمد بن على بن إبراهيم (الجزء ٣ - ٤)، ط: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى (٣٧)، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م، (٢/ ٣٩٨)، وما بعدها.

(٢) في (د) [كما عرفت].

(٣) غير موجودة في النسخة [ب].

(٤) زيد في النسخة [ب]: ولا يجوز الزيادة به على الكتاب المقدس مثل القياس.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ج)، وفي (د) [مطلب في الخلاف في ثلاث عشر مسألة].

(٦) الدليل: لغة، المرشد وما به الإرشاد. وفي عرف أهل الميزان: ما يلزم من العلم به العلم بآخر، والأول الدال =

والمطلوب أي ما يطلب بالدليل.

منه[١] ما لا يمكن إثباته إلا بالنقل وهو ما لا دخل للعقل فيه نحو كون زيد في الدار وجلوس [ل٤١/ ظ] غراب الآن على منارة الاسكندرية، ومقادير الأعمال الشرعية، وتفاصيل أحوال الآخرة من الجنة والنار والثواب[٢] والعقاب[٣]، لأنها لما كانت غائبة عن العقل والحس معًا استحال العلم بوجودها إلا من قول الصادق.

ومنه ما لا يمكن إثباته إلا بالعقل وهو ما يتوقف عليه الاحتجاج بالأدلة النقلية من الكتاب والسنة والإجماع.

وهو معرفة وجود الباري[٤] وحياته ليمكن اسناد خطاب التكليف إليه ويعلم لزومه.

بالنظر في حدوث العالم لأنه هو السبب المحوج[٥] إلى الصانع أو جزؤه أو شرطه عند المتكلمين.

وفيه إشارة إلى القول أن أول ما وجب على المكلف هو النظر لمعرفة الله تعالى، [وإلى أن وجوبه عقلي، إذ لو كان نقليًا لم يكن إلزام الشرع حين قال المكلف لا أنظر حتى أعلم بوجوبه، ولا أعلم [وجوبه] [٦] حتى أعلم ثبوت الشرع ولا أعلم بثبوته حتى أنظر فذاك دور، أو حتى أعلم بثبوت شرع، فإن كان عين الشرع الأول فذاك دور أيضًا، وإن كان

=

والثاني المدلول. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٦٧).

(١) في (د) [أي من المطلوب بالدليل].

(٢) الثواب: ما يستحق به الرحمة والمغفرة من الله تعالى، والشفاعة من الرسول صلى اللهعليه وسلم، وقيل: الثواب: هو إعطاء ما يلائم الطبع. ينظر: التعريفات، (ص ٧٢).

(٣) العِقاب: -بالكسر -تأديب للغضب، الجزاءُ بالشر أو هو ما يلحق الإنسان بعد الذنب من المحنة في الآخرة، أو ما يلحقه من المحنة بعد الذنب في الدنيا فيسمى عقوبة. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ١٤٩).

(٤) لغة الخالق. ينظر: المصباح المنير، (ص ٤٦).

(٥) الحَوْجُ من الحاجةِ، تَقول أَحْوَجَهُ الله. وَقد أَحْوجَ الرجلُ إِذا احتَاجَ. ينظر: تهذيب اللغة، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط: دار إحياء التراث العربي –بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ٢٠٠١م، (٥/ ٨٧).

(٦) ما بين المعكوفتين في (ب) [بوجوبه].

غيره فيتسلسل] (١).

ومعرفة كونه تعالى منزهًا عن الكذب إذ لو جاز الكذب عليه تعالى عقلًا لم يجزم بوجوب الامتثال به لاحتمال كذبه.

ومعرفة صدق الرسول إذ لو لم يعرف صدقه لم يجب الامتثال به، والاستدلال بقوله لاحتمال أنه ليس من جهة الباري تعالى.

ومعرفة دلالة المعجزة على صدقه إذ لا طريق إليه سوى المعجزة.

ومعرفة امتناع تأثير غير(٢) القديمة فيها أي في المعجزة، إذ لو جاز ذلك لم يجزم بأن المعجزة فعل الله تعالى فضلًا عن أنها مصدقة له.

ومعرفة عدم تأثير قدرة العباد لأن امتناع تأثير غير القدرة القديمة فيها يتوقف على عدم تأثير قدرة العباد.

ومعرفة كونه تعالى [ل٤٢/ و]عالمًا(٣) قادرًا مريدًا(٤) ليصح منه إيجاد المعجزة في يد من ادعى النبوة على وفق دعواه، قصدًا لإظهار صدق من ادعى النبوة.

ومعرفة كونه تعالى واحدًا إذ لو جاز التعدد لأمكن المعارضة والمخالفة، فلا تدل المعجزة على صدقه، لأن من شرط دلالتها عليه عدم إمكان القدرة على المعارضة، ولأمكن لمنكر الشرع بعد تصديقه بالمعجزة أن يقول فيه هذا ليس شرعًا في حقي لأنه ليس من إلهي.

ومعرفة كونه مرسِلًا للرسل أو لو لم يعرف اتصافه به عقلًا لم يثبت عنده الرسالة.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [القدرة].

(٣) وَعلم الْوَاجِب عِنْد الْمُتَكَلّمين صفة أزلية متعلقة بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات على وجه الإحاطة على ما هي به من غير سبق خفاء. ينظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد للبيجوري، طبعة: دار السلام ١٤٤٩/ ٢٠٢٢، (ص١٢٦).

(٤)الإرادة: صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه. المرجع السابق (ص١٢٢).

فهذه (ثلاث عشر مسألة)[١] يجب إثباتها بالعقل، لأن صحة الاحتجاج بالنقل يتوقف عليها، فلو أريد اثبات واحد منها بالنقل لزم الدور، ولهذا قالوا: إن الإيمان بوجود الصانع وما يليق به من الصفات والتنزيهات[٢] واجب عقلًا في مدة الاستدلال على من لم تبلغه الدعوة في زمن الفترة[٣] أو شاهق[٤] جبل، (حتى روي عن أبي يوسف[٥] ومحمد[٦] أنه لو لم يبعث الله تعالى رسولًا لوجب على الناس بمجرد عقولهم معرفة الله تعالى بما يليق به)[٧]، [خلافًا للأشاعرة فإنهم قالوا لا وجوب إلا بالشرع على ما سيأتي تفصيله][٨].

---

(١) في النسخ: ثلاثة عشر مسألة، وثلاثة عشر مسائل، لكن المثبت هو الصواب من حيث اللغة.

(٢) التنزيه: التبرئة، ونزهت الله عن السوء برأته منه، ونزهت عرضي برأته من العيب. وهو عبارة عن تبعيد الرب عن أوصاف البشر. ينظر: التعريفات (ص٦٧).

(٣) الفَتْرَةُ: ما بين الرسولين من رسل الله عز وجل. ينظر: الصحاح، (٢/ ٧٧٧).

(٤) جبل شاهق: ممتنع طولا. ينظر: كتاب العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط: دار ومكتبة الهلال، (٣/ ٣٦١).

(٥) القاضي أبو يوسف(١١٣ - ١٨٢ هـ = ٧٣١ - ٧٩٨ م): القَاضِي أَبُو يُوْسُفَ يَعْقُوْبُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ الأَنْصَارِيُّ، هُوَ الإِمَامُ، المُجْتَهِدُ، العَلاَّمَةُ، المُحَدِّثُ، قَاضِي القُضَاةِ، أَبُو يُوْسُفَ يَعْقُوْبُ بنُ إِبْرَاهِيْمَ بنِ حَبِيْبِ بنِ حُبَيْشِ بنِ سَعْدِ بنِ بُجَيْرِ بنِ مُعَاوِيَةَ الأَنْصَارِيُّ، الكُوْفِيُّ، قَالَ بِشْرُ بنُ الوَلِيْدِ: توفي أَبُو يُوْسُفَ يَوْمَ الخَمِيْسِ خَامِسَ رَبِيْعٍ الأَوَّلِ، سَنَةَ اثْنَتَيْنِ وَثَمَانِيْنَ وَمائَةٍ. وَقَالَ غَيْرُهُ: مَاتَ فِي غُرَّةِ رَبِيْعٍ الآخِرِ، وَعَاشَ تِسْعاً وَسِتِّيْنَ سَنَةً. ينظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٥٣٥-٥٣٨)، تاريخ بغداد وذيوله: ١ - تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ٢- المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي، للذهبي ٣ - ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار ٤ - المستفاد من تاريخ بغداد لابن الدمياطي ٥- الرد على أبي بكر الخطيب البغدادي، لابن النجار، بكر أحمد بن على بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، ط: دار الكتب العلمية - بيروت، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة: الأولى، سنة ١٤١٧ هـ (١٤/ ٢٤٥) بتصرف.

(٦) الإمام محمد بن الحسن: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أصله من قرية بدمشق يقال لها "حرستا" ومو بواسط. صحب أبا حنيفة وعنه أخذ الفقه ثم عن أبي يوسف وهو الذي نشر علم أبي حنيفة فيمن نشره، أشهر كتبه: "الأصل" أملاه على أصحابه رواه عنه الجوزجاني وغيره و"الجامع الكبير" و"الجامع الص و"السير الكبير" و"السير الصغير" و"الآثار" و"الموطأ" و"الفتاوى الهارونية" و"الرقية" و"الكاسانية". تاج التراجم، (ص ٢٣٨).

(٧) غير موجودة في النسخة [ب].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [ولا مدخل للعقل في معرفة حسن الأشياء وقبحها حتى قالوا إن لم يبلغه الد معذور بترك الإيمان على ما سيأتي تفصيله].

فإن قيل: قال في شرح[(١)] المواقف والمقاصد: "إنَّ الحدوث والوحدة لا يتوقف النقل عليهما، أمَّا الحدوث فلأنَّ إثبات الصانع يمكن بإمكان العالم مع قطع النظر عن حدوثه، وأمَّا الوحدة فلأنَّ إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدًا فيجوز إثباتهما بالنقل.

قلنا: كلاهما ضعيف[(٢)]؛ أما الأول فلأنه مبني على مذهب الفلاسفة في أن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، وأمَّا الثاني فلأنَّ ارسال الرسل وإن لم يتوقف عليها، لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف عليها، ولو سلم أنَّ دلالة المعجزة لا يتوقف عليها أيضًا، ولكن يتوقف الاحتجاج بقوله عليها، [ل٤٢/ ظ] إذ للمنكر المشرك بعد تصديقه بالمعجزة أن يقول هذا ليس شرعًا في حقي لأنه ليس من إلهي بل من إلهك.

فإن قيل: إنَّ توقف الأدلة النقلية على وجود الباري مسلم، وكذا توقف السنة على صدق المبلغ مسلم، وأما توقف الكتاب والإجماع عليه ففيه نظر، لأن صدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة ومن أقواهما القرآن.

قلنا: لا نسلم أنَّ صدق المبلغ يتوقف على القرآن، بل إنَّما يتوقف على مطلق المعجزة، فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن، ولو سلم أنَّه يتوقف على القرآن، لكان المعجز منه هو مقدار السورة، وما دون ذلك ليس بمعجز فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ، وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجز منه.

المقصد[(٣)]

وفيه فصول:

الأول: فيما يتعلق بذات الله تعالى.

---

(١) في النسخ الأخرى: شرحي.

(٢) في النسخة [ب]: كلاهما ضعيفان.

(٣) والقَصْدُ: الاعتمادُ والأَمُّ. قَصَدَه يَقْصِدُه قَصْداً وقَصَدَ لَهُ وأَقْصَدَنِيإليه الأَمرُ، وَهُوَ قَصْدُكَ وقَصْدَكَ أَي تُجاهَك، وَكَوْنُهُ اسْمًا أَكثر فِي كَلَامِهِمْ. والقَصْدُ: إِتيان الشَّيْءِ. تَقُولُ: قَصَدْتُه وقَصَدْتُ لَهُ وقصدْتُإليه بِمَعْنًى. ينظر: لسان العرب، (٣/ ٣٥٣).

(أعني صفاته الذاتية[١] والفعلية[٢] والسلبية[٣]، فإن كلها تتعلق بذاته تعالى وإن تغايرت جهة تعلقها[٤]).

اتفق المسلمون على أن العالم أي كل موجود ما سوي الله تعالى مما يعلم به الصانع ولا يصدق على صفات الله تعالى لأنها ليست غيره (وإن لم يكن[٥] عينه أيضًا)[٦] عند أهل الحق.

والمراد به: ما يحيط سطح المحدد لا ما هو أعم منه، ومن عالم آخر مماثل له على ما أثبته بعض المتكلمين، لأن وجوده غير معلوم لنا حتى يعلم به الصانع، وغاية ما استدلوا به إثبات جوازه، وذلك لا يكفي في[٧] إعلام الصانع.

فإن قيل: المشهور أن قوله مما يعلم به الصانع ليس من التعريف، بل لمجرد وجه التسمية[٨].

قلنا: سلمناه، ولكن صدق الموجودعليه ممنوع، لأن المتبادر منه الوجود الخارجي بالفعل، وكونه موجودًا بذلك الوجود غير معلوم لنا.

فان قيل: عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود.

قلنا: نعم؛ لكنه لا يقتضي الوجود أيضًا، فالطرفان متساويان [ل٤٣/ و]، بل قد يرجح طرف عدمه، بأن ما لا دليل على وجوده لابد من نفيه، على أنه لو وجد لكان بينه وبين هذا

---

(١) الصفاتُ الذاتية لهتعالى: هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٢) الصفاتُ الفعلية: هي ما يجوز أن يوصف بضدها كالرضاء والرحمة. ينظر: المرجع السابق

(٣) الصفات السلبية: هِيَ أن يمْتَنع الِاشْتِقَاق لَا لغيره، وَبِعِبَارَة أُخْرَى: الصّفة السلبية هِيَ الَّتِي تُوصَف بهَا الذَّات من غير قيام معنى بِهِ مثل الأول وَالْآخر، والقابض والباسط. ينظر: الكليات ص٥٤٧).

(٤) غير موجود في النسخة [ب].

(٥) الصواب تكن.

(٦) غير موجودة في النسخة [ب].

(٧) في (د) [إثبات].

(٨) أي: وجه كونه مسمى بهذا الاسم.

فإن قيل: قال في شرح[(١)] المواقف والمقاصد: "إنَّ الحدوث والوحدة لا يتوقف النقل عليهما، أمَّا الحدوث فلأنَّ إثبات الصانع يمكن بإمكان العالم مع قطع النظر عن حدوثه، وأمَّا الوحدة فلأنَّ إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدًا فيجوز إثباتهما بالنقل.

قلنا: كلاهما ضعيف[(٢)]؛ أما الأول فلأنه مبني على مذهب الفلاسفة في أن علة الاحتياج إلى العلة هو الإمكان، وأمَّا الثاني فلأنَّ ارسال الرسل وإن لم يتوقف عليها، لكن دلالة المعجزة على الصدق يتوقف عليها، ولو سلم أنَّ دلالة المعجزة لا يتوقف عليها أيضًا، ولكن يتوقف الاحتجاج بقوله عليها، [ل٤٢/ ظ] إذ للمنكر المشرك بعد تصديقه بالمعجزة أن يقول هذا ليس شرعًا في حقي لأنه ليس من إلهي بل من إلهك.

فإن قيل: إنَّ توقف الأدلة النقلية على وجود الباري مسلم، وكذا توقف السنة على صدق المبلغ مسلم، وأما توقف الكتاب والإجماع عليه ففيه نظر، لأن صدق المبلغ يتوقف على دلالة المعجزة ومن أقواهما القرآن.

قلنا: لا نسلم أنَّ صدق المبلغ يتوقف على القرآن، بل إنَّما يتوقف على مطلق المعجزة، فيجوز تصديقه بمعجزة غير القرآن، ولو سلم أنَّه يتوقف على القرآن، لكان المعجز منه هو مقدار السورة، وما دون ذلك ليس بمعجز فالاحتجاج بما دونها يتوقف على صدق المبلغ، وصدق المبلغ يتوقف على مقدار المعجز منه.

المقصد[(٣)]

وفيه فصول:

الأول: فيما يتعلق بذات الله تعالى.

---

(١) في النسخ الأخرى: شرحي.

(٢) في النسخة [ب]: كلاهما ضعيفان.

(٣) والقَصْدُ: الاعتمادُ والأَمُّ. قَصَدَه يَقْصِدُه قَصْداً وقَصَدَ لَهُ وأَقْصَدَنِيإليه الأَمرُ، وَهُوَ قَصْدُكَ وقَصْدَكَ أَي تُجاهَك، وَكَوْنُهُ اسْمًا أَكثر فِي كَلَامِهِمْ. والقَصْدُ: إِتيان الشَّيْءِ. تَقُولُ: قَصَدْتُه وقصدْتُ لَهُ وقصدْتُإليه بِمَعْنًى. ينظر: لسان العرب، (٣/ ٣٥٣).

(أعني صفاته الذاتية[١] والفعلية[٢] والسلبية[٣]، فإن كلها تتعلق بذاته تعالى وإن تغايرت جهة تعلقها[٤].

اتفق المسلمون على أن العالم أي كل موجود ما سوي الله تعالى مما يعلم به الصانع ولا يصدق على صفات الله تعالى لأنها ليست غيره (وإن لم يكن[٥] عينه أيضًا)[٦] عند أهل الحق.

والمراد به: ما يحيط سطح المحدد لا ما هو أعم منه، ومن عالم آخر مماثل له على ما أثبته بعض المتكلمين، لأن وجوده غير معلوم لنا حتى يعلم به الصانع، وغاية ما استدلوا به إثبات جوازه، وذلك لا يكفي في[٧] إعلام الصانع.

فإن قيل: المشهور أن قوله مما يعلم به الصانع ليس من التعريف، بل لمجرد وجه التسمية[٨].

قلنا: سلمناه، ولكن صدق الموجودعليه ممنوع، لأن المتبادر منه الوجود الخارجي بالفعل، وكونه موجودًا بذلك الوجود غير معلوم لنا.

فان قيل: عدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود.

قلنا: نعم؛ لكنه لا يقتضي الوجود أيضًا، فالطرفان متساويان [ل٤٣/ و]، بل قد يرجح طرف عدمه، بأن ما لا دليل على وجوده لابد من نفيه، على أنه لو وجد لكان بينه وبين هذا

---

(١) الصفاتُ الذاتية لهتعالى: هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها، نحو القدرة والعزة. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص١٣٣).

(٢) الصفاتُ الفعلية: هي ما يجوز أن يوصف بضدها كالرضاء والرحمة. ينظر: المرجع السابق

(٣) الصفات السلبية: هِيَ أن يمْتَنع الِاشْتِقَاق لَا لغيره، وَبِعِبَارَة أُخْرَى: الصّفة السلبية هِيَ الَّتِي تُوصَف بهَا الذَّات من غير قيام معنى بِهِ مثل الأول وَالْآخر، والقابض والباسط. ينظر: الكليات ص٥٤٧).

(٤) غير موجود في النسخة [ب].

(٥) الصواب تكن.

(٦) غير موجودة في النسخة [ب].

(٧) في (د) [إثبات].

(٨) أي: وجه كونه مسمى بهذا الاسم.

العالم خلاء[(١)] سواء كانا كرتين[(٢)] أولا، ولكان فيه عناصر لها أحياز طبيعية فيكون لعنصرٍ[(٣)] واحدٍ كالماء مثلًا حيزان طبيعيان، وكلاهما باطل.

بجميع أجزائه من الفلك[(٤)] والفلكيات والعنصر والعنصريات[(٥)] [(٦)].

حادث أي مسبوق بالعدم بالزمان على ما عليه[(٧)] جمهور المتكلمين، خلافًا للحكماء فإنهم كما أطلقوا لفظ الحادث على هذا المعنى كذلك أطلقوه على المسبوق بالعدم بالذات، وسموه بالحدوث الذاتي بناء على ما ذهبوا إليه من قدم بعض أجزاء العالم، وحملوا على العالم بجميع أجزائه الحادث بهذا المعنى لكونه أعم من الأول، واستدلوا

---

(١) الخلاء: هو البعد المفطور عند أفلاطون، والفضاء الموهوم عند المتكلمين، أي الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر، كالفضاء المشغول بالماء أو الهواء في داخل الكوز، فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه أن يحصل فيه الجسم، وأن يكون ظرفًا له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزًا للجسم، وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاء، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ألا يشغله شاغل من الأجسام، فيكون له شيئًا محضًا؛ لأن الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج، بل هو أمر موهوم عندهم، إذ لو وجد لكان بعدًا مفطورًا، وهم لا يقولون به، والحكماء ذاهبون إلى امتناع الخلاء، والمتكلمون إلى إمكانه، وما وراء المحدد ليس ببعد، لا لانتهاء الأبعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان؛ لأنه لا شيء محض، فلا يكون خلاء بأحد المعنيين، بل الخلاء إنما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوى، وذا غير ممكن. ينظر: التعريفات، (ص ١٠٠).

(٢) الكرة: جسم يحيط به سطح واحد في وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجية منها إليه سواء. ينظر: المرجع السابق، (ص١٨٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٨١).

(٣) العنصر: هو الأصل الذي تتألف منه الأجسام المختلفة الطباع، وهو أربعة: الأرض، والماء، والنار، والهواء، فالعنصر الخفيف: ما كان أكثر حركاته إلى جهة الفوق، فإن كان جميع حركته إلى الفوق، فخفيف مطلق، وهو النار، وإلا فبالإضافة، وهو الهواء. والعنصر الثقيل: ما كانت حركته إلى السفل، فإن كان جميع حركته إلى السفل فثقيل مطلق، وهو الأرض، وإلا فبالإضافة، وهو الماء. ينظر: التعريفات للجرجاني (ص ١٥٧، ١٥٨).

(٤) الفلك: بفتحتين: جسم كري يحيط به سطحان ظاهري وباطني، وهما متوازنان مركزهما واحد وهو عند الحكماء غير قابل للكون والفساد، متحرك بالطبع على الوسيط مشتمل عليه. ينظر: التعريفات (ص١٦٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٦٤).

(٥) والعنصريات: عالم الارض نسبة إلى العنصر كل ما يتعامل مع هذه الأشياء ويستفيد منها [مستفادٌ من كلام شيخنا الدكتور حسن محرم]، التعريفات، المعجم الفلسفي.

(٦) في النسخة [ب]: بجميع أجزائه من العلويات والسفليات.

(٧) في النسخة [ب]: على ماعليه المتكلمون.

على إثباته بأن الممكن غير مقتض[1] لذاته للوجود ومقتضٍ له لغيره، وما بالذات مقدمٌ بالذات على ما بالغير، فإذن عدمه مقدمٌ على وجوده بالذات، وهذا معنى الحدوث الذاتي، وفيه نظرٌ:[2]

أما أولاً: فلأن عدم اقتضائه الوجود، وإن كان أمرًا ثابتًا للممكن بحسب ذاته، لكنه لا يوجب اقتضائه لذاته العدم حتى يكون عدمه سابقًا على وجوده سبقًا ذاتيًا، بل الممكن لا يقتضي لذاته الوجود ولا العدم ويقتضي لغيره الوجود، فلو جعل مسبوقيته اقتضائه الوجود لغيره بلا اقتضائه لذاته الوجود و العدم حدوثًا ذاتيًا كما فعله الإمام[3] في "الملخص[4]" صح ذلك، إن ثبت ما ذكروه أن ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكن ثبوته ممنوع، لأن غاية ما ذكروه في إثباته أن ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ذاته، وذلك يستلزم ارتفاع ما بالغير، وأما ارتفاع ما بالغير فلا يستلزم ارتفاع ما بالذات فيقدم ما بالذات على ما بالغير[ل٤٣/ ظ] تقدمًا ذاتيًا، ولا يخفى عليك أنه لا يلزم منه تقدم ما بالذات على ما بالغير إلا إذا ثبت أن ارتفاعه سبب لارتفاعه، وذلك إنما يثبت إذا كان ارتفاع ما بالذات سببًا موجبًا لارتفاع ذاته، كما أن ارتفاع ذاتِهِ سبب موجب لارتفاع ما بالغير، لكن الأول ظاهر البطلان، لأن ارتفاع ذاته هو السبب لارتفاع حاله لذاته دون العكس، وإن كان الاستلزام حاصلًا من الطرفين معًا.

[فإن قيل: إذا لم يكن عدمه مقدمًا على وجوده تقدمًا ذاتيًا يلزم ارتفاع النقيضين أي العدم والوجود.

قلنا: بطلانه ممنوع، لأن غايته سلب مرتبة العلية[5] عن النقيضين، وذلك ارتفاع

---

(١) أي: غير طالب.

(٢) في هامش النسخة [ب]: مطلبٌ في الحدوث

(٣) الفخر الرازى: سبقت ترجمته.

(٤) هو الملخص في المنطق والحكمة ألفه بعد المباحث المشرقية ونهاية العقول، وقد طبع حديثا في ثلاثة مجلدات.

(٥) أي: كون كذا علة لكذا.

النقيضين في المرتبة لا في الزمان][١].

وأما ثانيًا: فلأن كون عدم الممكن مقدمًا على وجوده بالذات يقتضي كون العدم علة للوجود أو جزء علة له[٢]، لأن التقدم الذاتي منحصر عندهم في التقدم بالعلية[٣] والتقدم بالطبع[٤]، والأول أي كون العدم علة للوجود[٥] محال إذ العدم يستحيل أن يكون علة للوجود،(لأن ما لم يوجد لم يوجد وللزم اجتماع النقيضين أيضًا، لأن العلة لا بد وأن يوجد في آن[٦] إيجاده المعلول فيلزم اجتماع عدم المعلول ووجوده في ذلك الآن، وكذا الثاني أي كون العدم جزء علة الوجود باطل، لأنه يلزم منه أن لا يتحقق العلة التامة البسيطة[٧]، وهو خلاف مذهبهم، ويلزم اجتماع النقيضين أيضًا، لأن العلة لا بد وأن يوجد مع جميع أجزائه في آن الإيجاد.

فالحق أن تقدم عدم الممكن على وجوده بالزمان، لامتناع اجتماع المقدم مع المؤخر

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من [د].

(٢) أي: للوجود، أي: ليس علة كاملة.

(٣) يتبين بالتقدم بالطبع، قال الجرجاني: "التقدم الطبعي: هو كون الشيء الذي لا يمكن أن يوجد آخر إلا وهو موجود، وقد يمكن أن يوجد هو ولا يكون الشيء الآخر موجودًا، وألا يكون المتقدم علة للمتأخر، فالمحتاج إليه إن استقل بتحصيل المحتاج كان متقدمًا عليه تقدمًا بالعلة، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح، وإن لم يستقل بذلك كان متقدمًا عليه بالطبع، كتقدم الواحد على الاثنين؛ فإن الاثنين يتوقف على الواحد، ولا يكون الواحد مؤثرًا فيه". ينظر: التعريفات، (ص ٦٤).

(٤) مر بيانه في التعليق السابق.

(٥) غير موجود في النسخة [ب]

(٦) الآن: هو اسمٌ للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرفٌ غير متمكن، وهو معرفة، ولم تدخلعليه الألف واللام للتعريف؛ لأنه ليس له ما يشركه.

والآن هو الزمن الكائن الفاصل بين الماضي والآتي ذكره الحرالى. وعبر عنه غيره بأنه فصل الزمانين الماضي والمستقبل مع أنه إشارة إلى الحاضر. وقال الراغب: كل زمان مقدر بين زمانين ماض ومستقبل نحو أنا الآن أفعل، وخص بأل ولزمته، وأفعل كذا آونة أي وقتا بعد وقت الآن، وقولهم هذا أوان كذا أي زمنه المختص به وبفعله. قال سيويه. يقال الآن آنك أي هذا وقتك. وقال الفيومي: الآن ظرف للوقت الحاضر الذي أنت فيه. ولزم دخول ال لا للتعريف لأنه لتميز المشتركات وليس لهذا ما يشركه في معناه. ينظر :التعريفات (ص٣٨)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٦٤).

(٧) أي: غير المركبة.

في زمان، فكل ما هو حادث فهو مسبوق بالعدم بالزمان، [بقدرة الله تعالى وذلك لأن أثر القدرة [ل٤٤/ و] لا يكون إلا حادثًا زمانًا بالاتفاق لكونه مسبوقًا بالقصد والاختيار، كما أن أثر الموجب بالذات قديم بالاتفاق لعدم جواز تخلفه عن ذات الواجب] (١) حتى لو اتفقوا على كون الفاعل مختارًا اتفقوا أيضًا على كون العالم بجميع أجزائه حادثًا زمانًا، ولوا اتفقوا على كونه موجبًا اتفقوا أيضًا على كون بعض أجزاء العالم قديمًا.

ولايخفى عليك أنه لا حاجة إلى ذكر قوله: "بعد إن لم يكن" بعد قوله: "بقدرة الله" على ما وقع في الرسالة العضدية(٢) لأنه معتبر في لفظ الحادث، اللهم الا أن يكون إشارةً إلى رد ما نقله في المواقف(٣) عن الآمدي(٤) من أن سبق الإيجاد القصدي على وجود المعلول يجوز أن يكون سبقًا ذاتيًا لا زمانيًا كسبق الإيجاد الإيجابي، فيجوز أن يكون بعض العالم قديمًا زمانًا حادثًا ذاتًا كما قال الحكماء مع كونه أثرًا للفاعل المختار، لكنه إنما يستقيم هذا الرد بناءً على حمل لفظ البعد على البعدية الزمانية لا الذاتية، وإلا فلا يحصل الرد.

ثم لايخفى عليك بطلان ما نقل عن الآمدي؛ لأنا نعلم بالضرورة أن القصد إلى إيجاد الموجود محال، فلا بد أن يكون القصد مقارنًا بعدم الأثر فيكون أثر المختار حادثًا زمانًا(٥).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [ثم لما كانت تلك القضية متفقًا عليه بين الفريقين إنما الخلاف في معنى المحمول وهو الحادث على ما ذكرناه، وإن مبناه كون الفاعل قادرا مختارا عند المتكلمين وموجبًا بالذات عند الحكماء].

(٢) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية السعد والجرجاني -مبحث الأحكام (٢/ ٨٢).

(٣) ينظر شرح المواقف (٣/ ١٨٣).

(٤) على بن أبي على بن محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ومصنف الأحكام، ولد بآمد بعد الخمسين وخمس مائة، وقرأ بها القراءات على الشيخ محمد الصفار، ثم ارتحل إلى بغداد وقرأ الهداية أولًا على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، واشتغلعليه في الخلاف، وبرع فيه وحفظ طريقة الشريف، ثم تحول شافعيًا، وصحب أبا القاسم بن فضلان، واشتغلعليه في الخلاف ونظر في طريقة أسعد الميهني، وتفنن في علم النظر والكلام والحكمة، توفى في صفر سنة إحدى وثلاثين وست مائة، ودفن بتربته بقاسيون. ينظر: طبقات الشافعيين، (ص ٨٣٣، ٨٣٤).

(٥) في (ب) [بالضرورة].

اعلم أن المخالفين في هذه المسألة هم الحكماء فإن أرسطو(١) ومن تبعه كالفارابي(٢) وابن سينا(٣) ذهبوا إلى قدم النفوس الفلكية(٤)

والعقول العشرة(٥)، وإلى قدم الأجسام الفلكية(٦) بموادها وصورها النوعية(٧) والجسمية(٨) وأعراضها من ضوئها وشكلها ومقدارها وحركاتها نوعًا وأوضاعها كذلك بمعنى أنها متحركة من الأزل(٩) إلى الأبد(١٠) حركة متصلة، إلا أن كل فرد من أفراد الحركة

---

(١) هُوَ أرسطوطاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري وَتَفْسِير نيقوماخس قاهر الْخصم وَتَفْسِير أرسطوطاليس تَامّ الْفَضِيلَة حُكيَ ذَلِك أَبُو الْحسن على بن الْحُسَيْن بن على الْمَسْعُودِيّ. ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيعة، تحقيق: الدكتور نزار رضا، ط: دار مكتبة الحياة – بيروت، (ص٨٦).

(٢) هُوَ أَبُو نصر مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أوزلغ بن طرخان مدينته فاراب وَهِي مَدِينَة من بِلَاد التّرْك فِي أَرض خُرَاسَان وَكَانَ أَبوهُ قَائِد جَيش وَهُوَ فَارسي المنتسب، وَكَانَ رَحمَه الله فيلسوفا كَامِلا وإماما فَاضلا قد أتقن الْعُلُوم الْحكمِيَّة وبرع فِي الْعُلُوم الرياضية زكي النَّفس قوي الذكاء متجنبا عَن الدُّنْيَا مقتنعا مِنْهَا بِمَا يقوم بأوده يسير سيرة الفلاسفة الْمُتَقَدِّمين. ينظر: المرجع السابق (ص ٦٠٣).

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) "النفوس الناطقة: هي الجواهر المجردة عن المادة في ذواتها مقارنة في أفعالها، وكذا النفوس الفلكية" فإذا سكنت النفس تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت مطمئنة، وإذا لم يتم سكونها ولكنها صارت موافقة للنفس الشهوانية ومعترضة لها، سميت :لوامة؛ لأنها تلوم صاحبها عن تقصيرها في عبادة مولاها، وإن تركت الاعتراض وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان، سميت :أمارة. ينظر: التعريفات ص٢٤٤، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٢٨).

(٥) الْعقل الَّذِي هُوَ جنس الْعُقُول الْعشْرَة أَو نوع، وَتلك الْعُقُول أَفْرَاده جَوْهَر مُجَرّد عَن الْمَادَّة فِي ذَاته وَفعله أي لَيْسَ بمادي وَغير مُتَعَلق وَلَيْسَ بمحتاج إِلَى الْمَادَّة فِي فعله وَهَذَا الْعقل يُسمى ملكا بِلِسَان الشَّرْع وعقلا مُجردا بِلِسَان الْحُكَمَاء. وَالْمَشْهُور أَن الْعُقُول عشرَة وَلَكِن ذهب الْمعلم الأول إِلَى أَنَّهَا خَمْسُونَ. ينظر: الكليات (ص٣٤٧).

(٦) الأجرام الفلكية: هي الأجسام التي فوق العناصر من الأفلاك والكواكب وتسمّى عالما علويّا أيضا. ينظر: التعريفات (ص١١)، وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ١٠٢).

(٧) الصورة النوعية: جوهر بسيط لا يتم وجوده بالفعل دون وجود ما حل فيه. ينظر: التعريفات (ص١٣٦)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢١٩).

(٨) الصورة الجسمية: جوهر متصل بسيط لا وجود لمحله دونه قابل للأبعاد الثلاثة المدركة من الجسم في مبادىء النظر. ينظر: التعريفات (ص١٣٥)، والتوقيف على مهمات التعاريف، ص ٢١٩.

(٩) الأزل استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي كما أن الأبد استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل. ينظر: التعريفات، (ص ٣٢).

(١٠) الأبد الدهر والأبد أيضا الدائم والتأبيد التخليد. ينظر: التعريفات (ص٧)، والمطلع على أبواب المقنع، (ص

الحادثة مسبوقة بأخرى منها زمانًا وكذا وضعها، وإلى قدم الأجسام العنصرية(١) [ل٤٤/ ظ] أيضًا بموادها وبصورها الجسمية نوعها وبصورها النوعية بجنسها، وإلى قدم الزمان أيضًا(٢)، وذهب أفلاطون(٣) إلى قدم النفوس البشرية والبعد المجرد(٤) أيضًا.

واستدلوا عليه بوجهين(٥):

أحدهما: أن جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما إما أن يكون حاصلًا في الأزل أو لا فإن كان حاصلًا فيه لزم وجود ذلك الممكن في الأزل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة(٦).

وإن لم يكن حاصلًا فيه: فإذا حدث ممكنٍ ما فإما أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته، وإما أن يكون بسبب حدوث أمر آخر فينقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر فيلزم التسلسل [المحال](٧).

[وثانيهما: أن كلَّ حادث زماني لا بد له أن يكون مسبوقًا بمادةٍ ومدة قديمتين.

=

١٦٣).

(١) الأَجْسَام العنصرية: عبارَة عَن كل مَا عدا الأجرام والأجسام الطبيعية من السَّمَاوَات وَمَا فِيهَا من الاسطقسات. ينظر: التعريفات (ص١١)، ودستور العلماء، (١/ ٣٣). والكليات (ص١٩٩).

(٢) ينظر: إسماعيل بن مصطفى شيخ زاده الكلنبوي، حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، (ص ١٢٢)، دار الكتب العلمية لبنان، ٢٠١٧ م.

(٣) يُقَال فلاطن وأفلاطن وأفلاطون: أفلاطن الْحَكِيم من أهل مَدِينَة أثينيا رومي فيلسوف يوناني طبي عَالم بالهندسة وطبائع الأَعْدَاد وَله فِي الطِّبّ كتاب بَعثه إلى طيماوس تِلْمِيذه وَله فِي الفلسفة كتب وأشعار وَله فِي التَّأْلِيف كَلَام لم يسْبقهُ أحد إليه استنبط بِهِ صَنْعَة الديباج وَهُوَ الْكَلَام الْمَنْسُوب إلى الْخمس النّسَب التأليفية الَّتِي لَا سَبِيل إلى وجود غَيرهَا فِي جَمِيع الموجودات المؤتلفات. ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، (ص٧٩، ٨٠).

(٤) امتداد بين الشيئين لا أقصر منه، أي لا يوجد بينهما أقصر من ذلك الامتداد، سواء وجد مساويا لذلك الامتداد كما في بعد المركز من المحيط أو زائدا عليه كما في غيره، ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (١/ ٣٤١).

(٥) في النسخة[ب]: واستدلوا عليه بوجوه أشهرها وجهان، وفي (د) [بشبه كثيرة وأشهرها].

(٦) العِلَّة التامَّة: ما يجب وجود المعلول عندها وخلافُها الناقصة. ينظر: التعريفات (ص١٥٤).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [وهو باطل].

أما الأول: فلأن إمكان وجوده سابق على وجوده، وإلا لما كان قبله ممكنًا بل يكون ممتنعًا لذاته ثم صار ممكنًا وقت وجوده، فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي[1] إلى الإمكان الذاتي[2]، واللازم باطل، وذلك الإمكان أمر موجود لا محالة فلابد له من محل يقوم به، إذ لا يجوز قيامه بنفسه وذلك المحل[3] هو المادة، وهي قديمة، وإلا لزم أن يكون كل مادة مسبوقةً بمادة أخرى إلى غير نهاية، فيلزم التسلسل المحال.

وأما الثاني: فلأن عدم الحادث مقدم على وجوده، وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع ولا بالشرف[4] ولا بالرتبة[5] فهو بالزمان[6]، فإذن عدم الحادث في زمان سابق، ولا يجوز أن يكون ذلك الزمان حادثًا، وإلا لكان عدمه سابقًا على وجوده سبقًا زمانيًا، فيلزم أن يكون عدمه مقارنًا بالزمان، فيلزم أن يكون الزمان موجودًا حين عدمه، وهو باطل فيكون قديمًا، وهو مقدار الحركة، فيلزم منه قدم الحركة والجسم المتحرك معا[7] وهو الفلك][8].

وأجيب[ل٤٥/ و] عن الوجه الأول بوجوه:

الأول: [باختيار الشق الأول ومنع الملازمة بأن يقول][9]: أن جميع ما لا بد منه في وجوده حاصل في الأزل، وقولكم: "لزم وجود الممكن في الأزل" ممنوع؛ لجواز أن يكون

---

(١) الامتناع الذاتي: ضَرُورَة اقْتِضَاء الذَّات عدم الْوُجُود الْخَارِجِي. ينظر: التعريفات ص٣٦)، و دستور العلماء، (١/ ١٣١).

(٢) الإمكان الذاتي: بمعنى التجويز العقلي الذي لا يلزم من فرض وقوعه محال، وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كمنارة من ماء، وتميز ما بين صبا في إناء. ينظر: الكليات، ص ١٨٥، والتعريفات (ص٣٦).

(٣) الْمحل: الْمَكَان. وَفِي عرف الْحُكَمَاء المري فِيهِ. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ١٥٧).

(٤) التقدم بالشرف: هو الراجح بالشرف على غيره، وتقدمه بالشرف وهو كونه كذلك. ينظر: التعريفات (ص٦٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٠٥).

(٥) التقدم بالرتبة: ما كان أقرب من غيره إلى مبدأ محدود، وتقدمه هو تلك الأقربية. ينظر: التعريفات (ص٦٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٠٥).

(٦) التقدم بالزمان: وهو أن يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، كسبق الأب على الابن. ينظر: الكليات، (ص ٥٠٨).

(٧) في (ب) [أوضاعه وأشكاله].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

وجود الممكن في الأزل محالًا ثم صار ممكنًا فيما لا يزال فيوجده في ذلك الوقت بناءً على أن الإمكان معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة، لأنَّ الشيء ما لم يكن ممكنًا لم يحتج إلى علة، فكون الإمكان لا يزاليًا[١] لا ينافي كون ما لا بد منه في وجود ذلك الممكن أزليًا.

وفيه نظر:

[أما أولاً[٢]: فلأن كون الإمكان معتبرًا في جانب المعلول لكونه علة الاحتياج إلى العلة لا ينافي كونه من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن، وإنما ينافي كونه جزء من العلة التامة، وما لا بد منه أعم من العلة التامة، فيجوز أن يكون الإمكان من جملة ما لا بد منه خارجًا عن العلة كالاحتياج إلى العلة والوجوب وتأثير الفاعل فإنها من جملة ما لا بد منه في وجود الممكن مع أنها خارجه عن العلة، ولذا قالوا: "أمكن فاحتاج فوجب فأوجد فوجد"، فإذا كان الإمكان مما لا بد منه فكونه لا يزاليًا[٣] كون جملة ما لا بد منه أزليًا، ويستلزم خلاف المفروض[٤].

ولقائل أن يقول: إن أراد أن الإمكان مما لا بد منه في وجوده الأزلي فلا نسلم ذلك، لأن وجوده الأزلي محال، وإن أراد أنه مما لا بد منه في وجوده الأزلي فهو مسلم، لكنه لا يلزم من كونه محال في الأزل خلاف المفروض، لأن إمكان وجوده فيما لا يزال ثابت في الأزل.

وأما ثانيًا: فلأن كون وجوده محال في الأزل من قبيل المانع، وارتفاع المانع معتبر في

---

(١) مَا لَا يزَال: قد يُرَاد بِهِ إِذا وَقع فِي مُقَابل الْأَزَل الزَّمَان الَّذِي لم يأتِعليه الزَّوَال وَهُوَ الْحَال والاستقبال فَإِنَّهُ لم يأتِعليهما الزَّوَال بِخِلَاف الْمَاضِي فَإِنَّهُ أَتيعليه الزَّوَال. وَكَثِيرًا مَا يُرَاد بِهِ زمَان الِاسْتِقْبَال فَقَط. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ١٣٩).

(٢) في النسخة [ب]: أما أولاً: فلأن كون وجوده في الأزل محالاً من قبيل المانع، وارتفاع المانع معتبر في العلة التامة، فكون وجوده محالاً ينافي تحقق جملة ما لابد منه في الأزل.

(٣) في (ب) [لا ينافي].

(٤) غير موجود في النسخة [ب].

العلة التامة، فكون وجوده محالًا ينافي تحقق جملة ما لا بد منه في الأزل.

وأما ثالثًا: فلأن وجوده لو كان محالًا في الأزل ثم صار ممكنًا لزم انقلاب المحال إلى الممكن.

وأما رابعًا: فلأن حدوث الإمكان[ل ٤٥/ ظ] في وقتٍ معينٍ: إما لأمرٍ يقتضيه، فيكون هو أيضًا ممكنًا مستندًا إلى ذلك الأمر، فللإمكانِ إمكانٌ، وينتقل الكلام إليه، ويتسلسل الإمكانات الموجودة، أو لا يكون لأمر يقتضيه، فيلزم حدوث الحادث بلا علة، وهو محال] [(١)].

فالقول بكون إمكان وجود الممكن لا يزاليًا باطل، فيكون أزليًا، فيكون الممكن أيضًا أزليًا بعد تسليم تحقق جملة ما لابد منه في الأزل.

فإن قيل: لو كان إمكان الوجود أزليًا لزم إمكان أزلية الوجود أيضًا، واللازم باطل، لأن أزلية وجود الممكن محال.

قلنا: الملازمة ممنوعة؛ لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة -أعني: الوجود اللايزالي- ممكنًا في الأزل ولا يكون وجوده الأزلي ممكنًا بل محالًا، ولا يلزم من هذا كون الشيء من قبيل المحال حتى يلزم الانقلاب إلى الإمكان.

[(٢)] الثاني: إنّكم إن أردتم [بالوجود الذي رددتم فيه] [(٣)] الوجود الازلي.

قلنا: إن جميع ما لا بد منه [فيه] [(٤)] ليس حاصلًا في الأزل، لأن الفاعل مختار لا

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أما أولاً فلأن كون وجوده محالا في الأزل من قبيل المانع، وارتفاع المانع معتبر في جانب العلة التامة فكون جوده محال ينافي تحقق جملة مالا بد منه في الأزل، وأما ثانيا: فلأن وجوده لو كان محالًا في الأزل ثم يصير ممكنا لزم انقلاب المحال إلى الممكن وهو باطل، واما ثالثًا فلأن حدوث الإماكن فيوقت معين إما ان يكون لأمر يقتضيه فيكون هو أيضاً ممكنا مستندا إلى ذلك الأمر للأمكان إمكان، وننقل الكلامإليه فيتسلسل الإمكانات الموجودة أو لا يكون لأمر يقتضيه فيلزم حدوث الحادث بلا علة وهو محال، وأما رابعًا فلأن حدوث الإمكان في وقد معين إن توقف على شرط حادث لزم التسلسل في الشرط الحادث، وإن لم يتوقفعليه يلزم الترجيح بلا مرجح، وهذا قريب إلى الثالث].

(٢) في (د) [الوجه].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [بالوجود].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

موجب، وتعلق إرادته بهذا الوجود من جملة ما لا بد منه أيضًا، ولم يوجد ذلك، لأن الوجود الأزلي للحادث محال[(١)]، [والمحال ليس من مقدورات الله تعالى حتى تتعلق به إرادته.

وقولكم: فإذا حدث ممكن ما: (فإمَّا أن يكون حدوثه من غير حدوث أمر آخر أو بحدوث أمرٍ آخر)[(٢)].

قلنا: إنه بحدوث أمرٍ آخر، أعني تعلق الإرادة[(٣)] في وقت حدوثه.

وقولكم: فيلزم [التسلسل] [(٤)] المحال.

قلنا: ممنوع؛ لأن التسلسل في تعلق الإرادة جائز، لأنه أمرٌ اعتباريٌ[(٥)]،(إن اعتُبِرَ المُعتبَرُ يتسلسل، وإن لم يُعتبَر ينقطع، واعتباره ليس بلازم فينقطع، يعني: للعقل أن يعتبر التعلق في نفسه ويلاحظه قصدًا أو بالذات، فحينئذ يكون معنى مستقلًا في نفسه يصح أن يحكم عليه بالحدوث وغيره فيتسلسل [ل٤٦/ و] وأن يعتبره مرآة لمشاهدة طرفيه أعني المتعلِّق والمتعلَّق وآلة لتُعرَف أحوالهما، فحينئذ لا يمكن للعقل أن يحكم عليه شيء من الأحكام، لأنه لا يمكنه الملاحظة إلا آلة، وتبعًا لتعرُّف طرفيه، وفي هذه الملاحظة لا يمكن أن يحكم عليه بشيء، لأن المحكوم عليه بشيء لا بد وأن يلاحظ قصدًا وبالذات فحينئذ لا يتسلسل، واعتباره على الوجه الأول ليس بضروري للعقل فله أن لا يلاحظ على الوجه الأول، وهذا معنى انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار في الأمور الاعتبارية.

---

(١) في (د) [في الازل، وإنما الممكن هو الوجود الأزلي فعلى هذا يمنع قولهم فيلزم وجود الممكن بلا علة مؤثرة بلا معنى للترديد في هذا الوجود لكونه محالًا، وإنما أردتم به الوجود اللايزالى، قلنا إن جميع ما لا بد منه حاصل في الازل لأن الفاعل مختار، وأن إرادته الازلية قد تعلقت في الأزل بهذا الوجود اللايزالى، ولم يبق شيء آخر].

(٢) غير موجود في النسخة [ب].

(٣) الأولى تعلق الارادة به في وقت حدوثه.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الشر].

(٥) مر بيان الاعتباري.

توضيحه: أن نسبة البصيرة[(١)] إلى مدركاتها كنسبة البصر[(٢)] إلى مبصراته، فكما أن الناظر في المرآة ربما يجعلها وسيلة إلى إدراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدًا بحيث يمكن إجراء الأحكام عليها، وتكون المرآة حينئذ ملحوظة تَبعًا على أنها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف أحوالها، وليس للعقل بهذه الملاحظة أن يتمكن من الحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة[(٣)] وجهها إلى غير ذلك من صفاتها، وربما يلاحظ المرآة قصدًا وهو متوجه إليها بإجراء الأحكام عليها، كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها.

كما إذا اعتبرت التعلق ولاحظته من حيث أنه حالة بين الإرادة والمراد، والتعلق بهذا الاعتبار يعرف حال الإرادة والمراد كأنه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتهما، فلا يكون التعلق حينئذ ملحوظًا قصدًا وبالذات، ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على أن يحكم على التعلق بشيء من الأحكام كالحدوث وغيره، ولا أن يعتبر نسبته إلى شيء، بل البعض على هذا التقدير إنما يلاحظ التعلق باعتبار ملاحظة طرفيه فهو متوجه إليه قصدًا وإلى التعلق تبعًا، وقد يجعل مرآتها، الضمير راجع إلى البصيرة، أعني: التعلق بها ملحوظًا قصدًا وبالذات، بأن لاحظه من حيث إنه مفهوم من المفهومات[ل٤٦/ ظ]

فإذا اعتبر العقل التعلق على الوجه الأول فلا يتسلسل أصلًا، لأن العقل حينئذ لا يقدر أن يحكم عليه بشيء من الأحكام من الحدوث وغيره، ولا أن يعتبر نسبته إلى شيء أصلًا.

وإذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه أيضًا أحد الطرفين، أعني: المراد والإرادة وتعقل نسبة بينهما اعتبر حدوثه، واعتبار الحدوث على وجه يكون آلة لملاحظة حال ذلك

---

(١) البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس ترى حقائق الأشياء وبواطنها بمثابة البصر للنفس ترى به صور الأشياء وظاهرها وهي التي تسميها الحكماء القوة العاقلة النظرية والقوة القدسية. ينظر: التعريفات (ص٤٦).

(٢) البصر: قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تلتقيان ثم تفترقان تتأدى إلى العين بها الأضواء والألوان والأشكال. ينظر: المرجع السابق.

(٣) صَقَلَ السيفَ وسَقَلَهُ أيضًا صَقْلاً وصِقالاً، أي جَلاه، فهو صاقِلٌ، والجمع صقلة. وقال: لم تعد أن أفرش عنها الصقلة والصانع صيقل، والجمع الصياقلة. والصَقيلُ: السيفُ. والمَصْقَلَةُ: ما يُصْقَلُ به السيف ونحوه. ومصقلة بالفتح: اسم رجل. ويقال: الفرس في صِقالِهِ، أي في صِوانِهِ وصنعته. ينظر: الصحاح، (٥/ ١٧٤٤).

التعلق، والمتعلِق لا يقتضي حدوث تعلق آخر بينهما، فلا يفضي إلى التسلسل.

وإذا اعتبر العقل الحدوث أصالة ولاحظه من حيث أنه مفهوم من المفهومات، ولاحظ معه أيضًا المتعلَّق وتعقل نسبة بينهما لزمه اعتبار تعلق[(١)] آخر بينهما، لأن حدوث ذلك التعلق باعتبار التعلق الآخر[(٢)] يتوقف على ثلاث ملاحظات، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك تعلق آخر فيتسلسل، ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل، فله أن يلاحظ وهذا هو معني انقطاع التسلسل بانقطاع الاعتبار.

وله نظائر؛ كما لو اتصف شيء بالإمكان لوجب اتصافه به، وإلا لأمكن زوال الإمكان عن ماهية الممكن وهو محال، لأن الإمكان من لوازم ماهية المَمكن ووجب اتصافه بذلك الوجوب، وكذلك وجوب الوجوب[(٣)] وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات[(٤)]، وإلا لزم المحدود المذكور.

فإذا اعتبر العقل الإمكان ولاحظه من حيث أنه حالة بين الماهية ووجودها، فهو بهذا الاعتبار يعرّف حال الماهية والوجود، وكأنه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدتهما فلا يكون الإمكان حينئذٍ ملحوظًا قصدًا فلا تسلسل.

وإذا اعتبره ولاحظه قصدًا وبالذات من حيث إنه مفهوم من المفهومات يقدر أن يحكم عليه بشيء من الأحكام وحينئذ اعتبر وجوب اتصاف الماهية به، لأن اتصاف الماهية به واجب في نفس الأمر لأنه من لوازم الماهية كما عرفت، واعتبار هذا[ل٤٧/ و] الوجوب على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية، والإمكان لا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يقتضي التسلسل.

---

(١) في (ب) [حدوث].

(٢) في (ب) [حادث، فاعتبار التعلق الآخر].

(٣) الوجوب: هو ضرورة اقتضاء الذات عينها وتحقيقها في الخارج، وعند الفقهاء عبارة عن شغل الذمة.، وهو وجوب شرعي :هو ما يكون تاركه مستحقًا للذم والعقاب. ووجوب عقلي :ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناء على استلزامه محالًا. ينظر: التعريفات (ص ٢٥٠).

(٤) لعله جمع الوجوب.

واعتبار الوجوب أصالة وملاحظته قصدًا من حيث إنه مفهوم من المفهومات مع ملاحظة المهية معه أيضًا يقتضي اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والمهية، فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث [تحقق] (١) هناك وجوب آخر، ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل، فله أن لا يلاحظ فينقطع التسلسل.

وكذا لو لزم شيء شيئًا لزم لزومه أيضًا، وكذا لزوم لزومه، وهكذا حتى يتسلسل اللزومات(٢)، وإلا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم.

فاللزوم بينهما له اعتباران: أحدهما: من حيث إنه حالة بين اللازم والملزوم وآلة لتعرف حالهما فحينئذ لا تسلسل، والثاني: من حيث إنه مفهوم من المفهومات، فإذا اعتبره العقل على هذا الوجه ولاحظه ولاحظ معه أحد المتلازمين وتعقل بينهما نسبة اعتبر لزومًا آخر بينهما، فاعتبار اللزوم الآخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلاث التي لا شيء منها بضروري للعقل، فالعقل إن لاحظ هذه الملاحظات الثلاث تحقق هناك لزوم آخر فيتسلسل، وإلا انقطع الاعتبار والتسلسل.

وكذا الحال في سائر المفهومات الاعتبارية التي يتكرر نوعها كالحصول مثلًا بهذا)(٣).

وإن أردتم به الوجود اللايزالي.

قلنا: إن جميع ما لا بد منه حاصل في الأزل، لأن الفاعل مختار وإرادته الأزلية تعلقت في الأزل بالوجود فيما لا يزال ولم يبق شيء آخر مما لا بد منه في هذا الوجود.

وقولكم "يلزم قدم الحادث" ممنوع؛ وإنما يلزم ذلك لو كان الفاعل موجبًا لامتناع التخلف عن ذات الموجِب، وأما لو كان مختارًا فيجوز التخلف عن ذاته وارادته، وإنما يمتنع التخلف عن تعلق إرادته[ل٤٧/ ظ] وقد تعلقت إرادته في الأزل بوجوده فيما لا يزال فلم يوجد إلا فيه، وكون التعلق أزليًا لا ينافي كون المتعلِق لا يزاليا.

---

(١) في ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) لعله جمع اللزوم.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

فان قيل: إن التعلق الأزلي بوجوده إما أن يكون متممًا لعلة وجوده أو لا. فإن كان متممًا يلزم وجوده في الأزل لامتناع التخلف عنه، وإن لم يكن متممًا يلزم احتياج المعلول إلى أمر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف الفرض لأن المفروض أن هذا التعلق كاف في وجود المعلول، ويلزم التسلسل المحال أيضًا بأن يقول: إن التعلق الأزلي إما أن يكون متممًا لعلة وجود ذلك الأمر أو لا، وعلى الأول يلزم أزلية ذلك الأمر الحادث، وعلى الثاني يلزم أن يحتاج ذلك الأمر إلى أمر آخر ويتسلسل.

قلنا: إن أردتم أنه متمم لعلة وجوده الأزلي نختار أنه ليس كذلك، لأن المتمم لعلة وجوده الأزلي هو التعلق الأزلي بالوجود الأزلي لا التعلق الأزلي بالوجود اللايزالي، فإنه متمم لعلة الوجود اللايزالي، وإن أردتم أنه متمم لعلة وجود اللايزالي نختار أنه كذلك، ونمنع لزوم أزليته فإن الفاعل مختار والمعلول لا يوجد إلا بحسب تلعقات إرادته، وقد تعلقت إرادته بوجوده في وقت معين، فلا يوجد إلا فيه.

فإن قيل: إن ذلك الوقت مما يتوقف على حضوره حصول ذلك المعلول فيه، فيكون من جملة ما لابد منه في حصوله، فكيف يكون ذلك التعلق متممًا لعلته.

قلنا: إن الإرادة الأزلية كما تعلقت في الأزل بوجود ذلك الوقت، كذلك تعلقت معًا في الأزل بوجود ذك الوقت الحادث، فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول.

فإن قيل: إن تعلق الإرادة في الأزل بوجود ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول كذلك وجود ذلك الوقت نفسه [ل٤٨/ و] أيضا من جملة ما لا بد منه، ولم يوجد في الأزل فكيف يكون التعلق متممًا لعلته بدون ذلك الوقت.

قلنا: إن وجود الوقت معتبر في جانب المعلول لا في جانب العلة، لأن المعلول هو الممكن المسبوق وجوده بعدمه زمانًا، فكان المعلول هو الممكن المقيد بكونه حادثًا في ذلك الوقت، فصار تعلق الإرادة في الأزل معتبراً في جانب العلة، والوقت في جانب المعلول.

فإن قيل: إن ذلك الوقت وإن كان معتبراً في جانب المعلول إلا أنه مما يتوقف عليه

وجود المعلول، وحدوثه يتوقف على حدوث وقت آخر، وهكذا إلى غير النهاية][(١)]، فيلزم التسلسل في الاوقات الحادثة.

قلنا: إن حضور ذلك الوقت الحادث [إنما][(٢)] يتوقف على وقت آخر قبله وهكذا [إلى غير النهاية] [(٣)] يلزم التسلسل في الأوقات الماضية المتوهمة[(٤)] التي لا وجود لها في الخارج[(٥)]، واستحالة مثل هذا التسلسل ممنوع[(٦)(٧)].

[(٨)]الثالث: أن دليلكم هذا لو تم لزم أن لا يوجد حادث يومي أصلًا لجريانه فيه أيضًا،

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [مما لا بد منه في هذا الوجود، وقولكم يلزم قدم الحادث ممنوع وإنما يلزم ذلك لو كان الفاعل موجبًا لامتناع التخلف عن ذات الموجب وأما إذا كان الفاعل مختارًا فيجوز التخلف عن ذاته وذات إرادته، وإنما يمتنع التخلف عن تعلق إرادته ففي أيوقت تعلقت إرادته يوجد في ذلك الوقت ويمتنع عنه التخلف، وقد تعلقت في الأزل بوجوده في وقت معين لا يزالى فلا يوجد إلا فيه، وكون التعلق أزليًا لا ينافي كون المتعلق لا يزاليا، وفيه نظر لأنه حينئذ يتوقف حصوله على حضور ذلك الوقت الحادث فيكون أيضًا من جملة ما لا بد منه ولم يوجد في الأزل، وذلك خلاف الفرض، وما قيل في جوابه أن الإرادة الأزلية كما تعلقت في الأزل بوجود ذلك الوقت الحادث أيضًا فلم يبق شيء من جملة ما لا بد منه لذلك المعلول فليس بشيء لأن تعلق الإرادة بوجود ذلك الوقت كما كان من جملة ما لا بد منه لوجود ذلك المعلول كذلك وجود ذلك الوقت نفسه أيضًا أي تعلقه من جملة مالا بد منه لذلك المعلول ولم يوجد في الأزل وقد أوردعليه أيضًا بأنه لما توقف حصوله على حضور ذلك الوقت الحادث نقل الكلام إلى ذلك الوقت فيلزم].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) بين المراد بالمتوهمة بقوله: التي لا وجود لها في الخارج.

(٥) في (د) [في الخارج أصلًا؛ لأن الكلام في أوقات قبل وجود العالم].

(٦) في (د) [وليس المراد بحدوث ذلك الوقت وجوده بعد عدمه حتى يكون التسلسل في الأمور الموجودة بل المراد به كونه غير أزلي، ويمكن أن يجاب عنه أيضًا على تقدير كون حدوثه بمعنى وجوده بعد عدمه بأن يقال سلمنا أن ذلك الوقت الحادث من الأعيان الموجودة في الخارج كالحادث فيه لكن توقفه على حدوث وقت أخر ممنوع؛ لجواز أن إرة الفاعل المختار تعلقت في الأزل بوجوده مسبوقاً بعدمه فلا يحتاج إلى وقت آخر حتى يلزم التسلسل في الأوقات الماضية كما تعلقت في الأزل بوجود المعلول في ذلك الوقت، فإن قيل تقدم عدم ذلك الوقت على وجود يقتضي سبق الزمانعليه فيلزم التسلسل في الأوقات بالضرورة، قلنا ممنوع؛ لأن تقدم عدمه ذاتي على وجوده ذاتي لا زماني، فلا يقتضي عدمه المقدم على سبق الزمانعليه فالمعتمد ما صدره بقوله.

(٧) في (د) [مطلب المعتمد عليه].

(٨) في (د) [الوجه].

بأن يقول: إن جميع ما لا بد منه للحادث اليومي إما أن يحصل في الأزل أو لا، فعلى الأول يلزم قدمه، وعلى الثاني إما أن لا يتوقف حدوثه على حدوث أمر آخر فيلزم أن يوجد المعلول بدون علته التامة أو يتوقف فيلزم التسلسل، وقد اعترفتم بوجود الحادث اليومي.

فإن قيل: لا نسلم جريان الدليل فيه، لأن التسلسل اللازم فيه ليس بمحال، لأن الحادث اليومي مستندًا إلى استعدادات[1] متعاقبة حاصلة [في][2] حركات متعاقبة سرمدية، والتسلسل في الأمور المتعاقبة ليس بمحال، لعدم جريان [برهان التطبيق] [3] فيه، ولعدم الاجتماع في الوجود، بخلاف التسلسل [اللازم] [4] من حدوث العالم بأسره فإنه تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود فيكون محالاً.

قلنا: [ل٤٨/ ظ] اشتراط الاجتماع في الوجود في جريان البرهان ممنوع؛ بل يكفي مطلق الوجود، ولو سلم؛ ولكنه لا بد لعدم كل واحد من تلك الأمور المتعاقبة[5] في الوجود من علة حادثة، لأنه عدم بعد الوجود فعلته [إما] [6] أمر موجود أو عدم أمر موجود أو مركب من موجود ومعدوم، وعلى التقادير الثلاث يلزم التسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود.

أما على الأول: فلأنا نقل الكلام إلى علة ذلك الأمر الموجود، وهكذا إلى غير نهاية.

وأما على الثاني: فلأن عدم أمر موجود هو عدم جزء من[7] وجوده، لأن ما لا يكون

---

(١) الاستعداد: استعداد الشيء كونه بالقوة القريبة إلى الفعل البعيد فيمتنع أن يجامع وجوده بالفعل. ينظر: الكليات، (ص ١١٣).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [من].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [البرهان].

(٤) ما بين المعكوفتين فساقط من (د).

(٥) تعاقب الشيئان: إذا خلَف أحدهما الآخر، كالليل والنهار. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٧/ ٤٦٨٦).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

(٧) في (ب) [علة].

وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدم ذلك الشيء فيلزم التسلسل، [إما في] (١) حال وجوده السابق في الموجودات المترتبة(٢) المجتمعة، [وإما في حال عدمه اللاحق، لأن عدمه إما ان يكون سبب حدوث مانع موجود، أو بسبب عدم أمر يستلزم حدوث مانع موجود، كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع، أو بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم أمرًا موجودًا.

فعلى الأولين يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه، وعلى الثالث في حال وجود ذلك الموجود الحادث] (٣).

وأما على الثالث: فلأنه لا بد أن يكون واحد من الأمور الموجودة أو المعدومة أو كلاهما معًا غير متناهية على ما في الأول والثاني.

فإن قيل: إن تلك الأمور الموجودة يجوز أن يكون من قبيل المعدات(٤) أيضًا، فلا يلزم التسلسل في الأمور المجتمعة في الوجود.

قلنا: فعلى هذا يلزم بناءً على ما قالوا: إن المعدات لا ينتظم إلا بحركة سرمدية(٥)، وإن كان [هذا] (٦) دعوى بلا دليل أن يكون لتلك المعدات معدات أخرى، وهكذا فيلزم وجود سلاسل غير متناهية وكل واحد من آحاد تلك السلاسل غير متناهية(٧)، وآحاد كل من السلاسل وإن لم يجتمع في الوجود إلا أنه لا يخلوا[ل٤٩/ و] كل منها عن وجود فرد من أفرادها حين وجود معلول تلك السلاسل، فيلزم التسلسل في الأمور المترتبة ترتيبًا ذاتيًا المجتمعة في الوجود بسبب فرد من أفراد كل سلسلة، ويلزم منه أيضًا(٨) ثبوت أجسام غير

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د): [التي هذه الأعدام اعدام لها].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) المعدات: عبارة عما يتوقفعليه الشيء ولا تجامعه في الوجود كالخطوات الموصلة إلى المقاصد فإنها لا تجامع المقصود. ينظر: التعريفات (ص٢١٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٩).

(٥) السرمدي: مَا لَا بداية لَهُ وَلَا نِهَايَة لَهُ. ينظر: التعريفات (ص١١١)، ودستور العلماء، (٢/ ١٢١).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (د) [أيضا]..

(٨) في (د) [محذور أخر وهو]..

متناهية[١] متحركات بالحركات السرمدية.

[هذا ولقائل أن يقول[٢]: لم لا يجوز أن يكون علة ذلك العدم الحادث ذات ذلك المعدوم؟

يعني: يجوز أن يكون علة عدم الحركة اليومية مثلًا بعد وجودها ذات تلك الحركة فلا يحتاج ذلك العدم إلى علة حادثة حتى يلزم التسلسل المحال.

فإن قيل: لو جاز ذلك لزم أن يكون الحركة ممتنعًا لذاته، لأن ما يقتضي ذاته عدمه ممتنع لذاته، ولزم أيضًا اجتماع النقيضين، لأن مقتضي الذات لا يتخلف عن الذات، فلو اقتضى ذات الحركة عدمها بعد وجودها لزم عدمها وقت وجودها.

قلنا: كل من الملازمتين ممنوع؛ أما الأول: فلأن الممتنع لذاته [٣] ما يقتضي ذاته عدمه مطلقًا لا عدمه الخاص، أعني: العدم بعد الوجود، وأما الثاني: فلأن اجتماع النقيضين إنما يلزم لو اقتضى ذاته عدمه مطلقًا، وأما لو اقتضى عدمه بعد الوجود فلا، كما نحن فيه] [٤].

ثم نقول: أنا لا نسلم أن التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل في الأمور المرتبة المجتمعة في الوجود، لم لا يجوز أن يكون حدوث العالم مشروطًا باستعدادات متعاقبة غير متناهية كما في الحوادث اليومية بعينها، فلا يكون التسلسل اللازم منها محال أيضًا؛ لعدم الاجتماع في الوجود، وحينئذٍ لا يلزم إلا قدم جنس هذه المعدات لا قدم شخص العالم، على ما ادعيتم.

---

(١) أي: لا نهاية لها.

(٢) قال أبو البقاء الكفوي: "إذا كان السؤال أقوى يقال: (ولقائل)، فجوابه: (أقول) أو (نقول) أي: أقول أنا بإعانة سائر العلماء وإذا كان ضعيفا يقال: (فإن قيل) وجوابه: (أجيب) أو (يقال) وإذا كان أضعف يقال: (لا يقال) وجوابه (لأنا نقول)

وإذا كان قويا يقال: (فإن قلت)، وجوابه: (قلنا) أو (قلت) وقيل: (فإن قلت) بالفاء: سؤال عن القريب، وبالواو سؤال عن البعيد و (قيل): فيما فيه اختلاف؛ وفي بعض شروح الكشاف: فيه إشارة إلى ضعف ما قالوا". ينظر: الكليات، (ص ٢٨٧، ٢٨٨).

(٣) مر تعريف الممتنع لذاته.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

لا يقال إنَّ الاستعدادات المتعاقبة الغير متناهية لا ينتظم في الوجود إلا بحركة سرمدية متعاقبة وبمادة قديمة يتوارد عليها الاستعدادات، وكلا الأمرين لا يتصوران على تقدير [ل٤٩/ ظ] حدوث العالم بأسره، إذ لا يتصور في خارج جملة العالم مادة حتى يتوارد عليها الاستعدادات المتعاقبة من الأزل إلى أن كمل الاستعداد الأخير، ولا جسم قديم متحرك يعرضها تلك الحركة السرمدية التي تستفيد المادة عنها الاستعداد؛ لأنا نقول إن دعوي توقف المعدات على كل من المادة والجسم المتحرك دعوى بلا دليل، إذ لم يأتوا بما لا يعوَّل عليه.

فإن قيل: إنه لا بد لتقدم المعدات بعضها على بعض من زمان، لأن المعدات لها تقدم سوي التقدم بالطبع على معلولاتها، وليس ذلك إلا تقدمًا زمانيًا[١]، والزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك [الأعظم][٢] [٣]، فيلزم أن يكون كل منها قديمًا.

قلنا: لما لا يجوز أن يكون تعاقب المعدات[٤] بذواتها لا بالزمان كتعاقب أجزاء الزمان بعضها مع بعض [حتى] [٥] لا يحتاج إلى جسم متحرك، وتكون تلك المعدات المتعاقبة باعتبار جنسها قديمة مستندة إلى القديم، وباعتبار حدوثها ذاتًا واسطة في حدوث العالم فلا يلزم قدم الاشخاص.

[الرابع: إن دليلكم ليس بصحيح بجميع مقدماته، لأن صحته يتوقف على أمر لو تحقق ذلك الأمر يلزم عدم ثبوت مدعاكم، وذلك لأن دليلكم لا يتم على تقدير ثبوت استعدادات غير متناهية متعاقبة على مادة قديمة حاصلة من حركات غير متناهية متعاقبة كما سبق في الوجه الثالث، ولو ثبت هذه الاستعدادات الغير متناهية المتعاقبة[٦] لزم أن لا يوجد قديم أصلًا وهو مدعاكم، لأن القديم يقتضي السبق على جميع الحوادث، ومقارنة الاستعدادات الغير متناهية الحادثة للقديم على الدوام ينافي سبق القديم على الحادث.

---

(١) في النسخة [ب]: وليس ذلك التقدم الا تقدم زماني.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) وهو العرش. ينظر: الكليات، (ص ٩٨٢).

(٤) في (د) [وعدم اجتماع بعضها مع بعض].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) الغير متناهية المتعاقبة: مشطوبٌعليه في نسختنا الأصل.

والجواب عنه: لا نسلم أن مقتضي القديم هو السبق على جميع أفراد[ل٥٠/ و] الحوادث الغير المتناهية في زمان واحد، بل مقتضاه أن الحوادث إن كانت غير متناهية كالاستعدادات المذكورة هو السبق على الفرد المنتشر منها في وقت ما، وإن كانت متناهيه هو السبق على جميعها في زمان واحد، فلا يلزم السبق على جميع الاستعدادات في وقت واحد، فدوام مقارنتها للقديم لا ينافي سبقه على الحوادث.

وفيه نظرٌ: أن السبق على جميع الحوادث من لوازم ماهية القديم فلا يختلف باختلاف الغير كما لا يتخلف.

الخامس: إنَّ دليلكم إنما يتم على تقدير جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة، لكنه باطل ببرهان التضايف(١) والتطبيق(٢):

أما التضايف: فلأن حاصله أنه لو ذهب سلسلة المتضايفين إلى غير النهاية، لزم أن يكون عدد أحد المتضايفين أكثر من عدد الآخر وهو محال، لأن المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورةً، ففيما نحن فيه لو كان التسلسل من جانب المبدأ إلى جانب الآخر وأخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الأخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية، وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق

---

(١) برهان التضايف: تقريره لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية، والتالي باطل، فكذا المقدّم. أمّا بيان الملازمة فهو أنّ آحاد السلسلة ما خلا المعلول الأخير لكلّ واحد منها علية بالنسبة إلى ما تحته ومعلولية بالنسبة إلى ما فوقه فيتكافأ عددهما فيما سواه، وبقيت معلولية المعلول الأخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الأولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٤٣٢).

(٢) برهان التطبيق: أن يفرض من الْمَعْلُول الْأَخير أَو من الْعلَّة الأولى إلى غير النِّهَايَة جملَة وَمِمَّا قبله بِوَاحِد مثلا إلى غير النِّهَايَة جملَة أُخْرَى ثمَّ نطبق الجملتين بِأَن نجْعَل الْجُزْء الأول من الْجُمْلَة الأولى بِإِزَاءِ الْجُزْء الأول من الْجُمْلَة الثَّانِيَة والجزء الثَّانِي من الْجُمْلَة الأولى بِإِزَاءِ الْجُزْء الثَّانِي من الْجُمْلَة الثَّانِيَة وهلم جرا. فَإِن كَانَ بِإِزَاءِ كل وَاحِد من الْجُمْلَة الأولى وَاحِد من الْجُمْلَة الثَّانِيَة كَانَ النَّاقِص كالزائد وَهُوَ محَال. وَإِن لم يكن فقد وجد فِي الْجُمْلَة الأولى مَا لَا يُوجد بإزائه شَيْء فِي الْجُمْلَة الثَّانِيَة فتنقطع الْجُمْلَة الثَّانِيَة وتتناهى وَيلْزم مِنْهُ تناهي الْجُمْلَة الأولى لِأَنَّهَا لَا تزيد على الْجُمْلَة الثَّانِيَة إِلَّا بِقدر متناه وَالزَّائِد على المتناهي بِقدر متناه يكون متناهيا بِالضَّرُورَة. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٤٣٠).

المعلول الأخير، ويبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلاسابقية، فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحدٍ وهو محال.

وأما التطبيق: [فلأن التطبيق] (١) في الوهم كافٍ، فلا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي، بل العقل بمعونة الوهم إذا أخذ جملةً من الحوادث المترتبة إلى غير النهاية، وجملةً أخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الأولى أو بعدها، وتوهم انطباق مبدأ الجملة الأولى على مبدأ الثانية ينطبق سائر آحاد الأولى على سائر آحاد الثانية ونسوق البرهان[ل٥٠/ ظ] إلى آخره.

فإن كان تجويزهم التسلسل في الأمور المتعاقبة لعدم جريان برهان التطبيق فقد ظهر فساده.

وإن كان ذلك أن السلسلة الغير متناهية غيرُ موجودةٍ في الحوادث المتعاقبة.. فبرهان التطبيق وإن كان جاريًا لكن المدعى غير متخلف لأن غير المتناهي غير موجود هناك، وليس المدعى إلا امتناع السلسلة الموجودة الغير متناهية وهذا محققٌ؛ لأنه لما لم يجتمع الآحاد فيما نحن فيه لا يكون السلسلة الغير متناهية موجودةً في الخارج فلم يتخلف المدَّعى عن البرهان.

قلنا: يردعليه أن مقتضى البرهان عدم جواز وجودها مطلقًا لا مجتمعةً ولا متعاقبةً، والسلسلة الغير متناهية فيما نحن فيه موجودةٌ متعاقبةٌ، والوجود على سبيل التعاقب نحو في الوجود الخارجي، فيكون السلسلة المتعاقبةُ موجودةً في الخارج، فلا معني لتجويزها مع تسليم جريان البرهان.

وإن كان ذلك لعدم جريان المحذور اللازم في التطبيق وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها أو مساواة الكل(٢) للجزء(٣) وهذا باطلٌ أيضًا، لجريان المحذورين في

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) الكل: في اللغة اسمٌ مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح: اسم لجملة مركبة من أجزاء. نظر: التعريفات، (ص ١٨٦).

(٣) الجزء: ما يتركب الشيء عنه وعن غيره. ينظر: المرجع السابق (ص٧٥).

المجتمعة والمتعاقبة بلا تفرقة.

فظهر أن دليلهم على قدم العالم باطلٌ، لتوقف صحته على ثبوت الأمور الغير المتناهية الموجودة المتعاقبة، ولم يثبت ذلك كما ترى.

فإن قلت: فعلى ما ذكرتم في بطلان غير المتناهي مطلقًا يلزم كون معلومات الله متناهية أيضًا، مع أنها غير متناهية فينقضي البرهان.

فالجواب: إنَّ معلومات الله تعالى بالنسبة إلى علمه تعالى أمر واحد لا تعدد فيها؛ لأن علمه تعالى بسيط(١) إجمالي فلا يتصور التعدد في معلوماته، وبالنسبة إلى ذواتها ووجودها الخارجي متناهيةٌ، لأن ما وجد في الخارج من معلوماته متناهية وإن لم يقف في حدٍ، وعلى التقديرين لا يجري برهان التطبيق في معلومات الله تعالى، فلا ينتقض بها البرهان)(٢). [ل٥١/ و]

وأجيب عن الوجه الثاني(٣) من استدلالهم بأنهم:

إن أرادوا بالإمكان في قولهم: "إمكان وجوده سابقٌ على وجوده" الإمكان الذاتي، سلمنا أنه لو لم يكن مسبوقًا بهذا الإمكان لم يكن قبل وجوده ممكنًا بالإمكان الذاتي.

لكن لا نسلم أنه لو لم يكن ممكنًا بهذا الإمكان يكون ممتنعًا حتى يلزم الانقلاب من الامتناع إلى الإمكان، وإنما يكون ممتنعًا أن لو كان المحل ثابتًا في الجملة، ولم يتصف ذلك المحل بالإمكان فحينئذ يلزم أن يتصف بالامتناع ضرورة بطلان اتصافه بالوجوب، وأما إذا لم يكن ثابتًا في الجملة فلا يلزم من عدم اتصافه بالإمكان اتصافه بالامتناع حتى يلزم الانقلاب المذكور، لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه، ولو كان الوصف عدميًا فإذا لم يكن الموصوف ثابتًا بوجهٍ يصح سلب كل من الإمكان والامتناع والوجوب عنه؛ لأن ارتفاع النقائض إنما يتمنع عن المحل الموجود.

---

(١) أي: غير مركب.

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٣) الوجه الثاني من استدلال الحكماء على قدم العلم بقولهم: "إنَّ كل حادث زماني لابد أن يكون مسبوقًا بمادة ومدة قديمتين".

ولو سلم أنه لو لم يكن ممكنًا قبل وجوده بهذا الإمكان يكون ممتنعًا ويلزم الانقلاب فيكون ممكنًا، لكن هذا الإمكان أمر اعتباري لا يستدعي محلًا موجودًا يقوم به؛ إذ لو كان الإمكان ثبوتيًا لزم سبق كل ممكن على إمكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات، لكن وجود الممكن متأخر عن إمكانه بمراتب، لأنه يقال: "أمكن فاحتاج إلى المؤثر فأُوجَد فوجِد"، فكيف يستدلون بثبوت هذا الإمكان قبل وجوده على وجود محل موجود يسمونه المادة؟

وإن أرادوا بالإمكان في قولهم المذكور الإمكان الاستعدادي[1] سلمنا أن هذا الإمكان أمرٌ وجوديٌ يستدعي محلًا موجودًا يقوم به، لكن لا نسلم لزوم الانقلاب على تقدير عدم هذا الإمكان قبل وجوده، كيف؟ وإنه يجوز أن يكون [ل٥١/ ظ] الشيء ممكنًا بالذات قبل وجوده، ولا يكون ممكنًا بالإمكان الاستعدادي وهو الإمكان الحاصل للممكن عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع.

(وهذا الإمكان غير الإمكان الذاتي:

لأنه قابل للشدة والضعف، فإن استعداد النطفة للإنسانية أضعف من استعداد العلقة لها وهو أضعف من استعداد المضغة لها، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لا يقبل الشدة والضعف.

ولأنه غير لازم لماهية الممكن، بل قد يوجد بعد العدم بحدوث بعض الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع، وقد يعدم بعد الوجود بحصول الشيء بالفعل أو بانتفاء الأسباب وعروض المانع[2]، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم لماهية الممكن.

---

(١) الإمكان عند المنطقيين والحكماء يطلق بالاشتراك على معنيين: الأول سلب الضرورة وهو قد يكون بحسب نفس الأمر ويسمّى إمكانا ذاتيا وإمكانا خارجيا وقبولا وهو المستعمل في الموجهات، وقد يكون بحسب الذهن ويسمّى إمكانا ذهنيا وهو ما لا يكون تصور طرفيه كافيا بل يتردد الذهن بالنسبة بينهما... الثاني القوة القسيمة للفعل ويسمّى بإمكان الاستعداد وبالإمكان الاستعدادي وبالاستعداد وبالقبول أيضا، وهي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس بكائن، كما أنّ الفعل كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٢٦٧).

(٢) المانع: ما يوجب انعدام الحكم عند وجود السبب. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ١٩١).

ولأنه قائم بمحل الممكن لا بالممكن، فإن الإمكان الاستعدادي للإنسانية قائم بمادة النطفة لا بالإنسانية، وإمكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة، بخلاف الإمكان الذاتي.

ولأنه أمرٌ محققٌ، والذاتيُّ اعتباريٌ.

ولأنه لا يجامع وجود الممكن بالفعل، لأن الممكن إذا وجد في الخارج زال الإمكان الاستعدادي لأنه عبارة عن الوجود بالقوة، فلا يجامع الوجود بالفعل، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه يجامع الوجود بالفعل والوجوب بالغير أيضًا، فإن كل موجود محفوف بالوجوبين سابقٍ ولاحقٍ كلاهما بالغير، لأن كل موجودٍ إذا أُخِذَ مع وجوده فهو واجب بالغير، ويسمى بهذا وجوبًا لاحقًا، وإذا أخذ مع وجود علته يكون واجبًا بالغير أيضًا، ويسمى هذا وجوبًا سابقًا)[١].

والجواب عن قولهم: "إن الزمان لا يجوز أن يكون حادثًا وإلا لزم المحال"، أنَّ تقدم عدمه على وجوده تقدم ذاتي لا زماني حتى يلزم المحال الذي ادعيتم، على أن الزمان أمرٌ اعتباري وهميٌ يقدر به المتجددات[٢]، وباعتباره يكون الحادث مسبوقًا بعدمه، وليس أمرًا موجودًا حتى يلزم من عدم حدوثه[ل٥٢/ و] قدمه، فيلزم منه قدم العالم بالمعنى الذي ادعيتم] [٣].

لأنه أي العالم.

إمَّا جوهرٌ أو عرضٌ لأنه إما متحيزٌ بالذات أو حال في المتحيز بالذات، الأول جوهرٌ والثاني عرضٌ.

ومعني المتحيز بالذات أن يكون مشارًا إليه بالذات إشارةً حسيةً بأنه هناك أو هنا، [بخلاف] [٤] العرض فإنه يقبل الإشارةَ الحسيةَ بالتبع لا بالذات، [وبخلاف] [٥]

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٢) ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٩١٢).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [قوله بالذات احتراز عن].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [وقوله إشارة حسية احتراز عن].

المجردات على تقدير وجودها فإنها تقبل الإشارةَ العقليةَ لا الحسية.

ومعنى الحال في المتحيز بالذات أن يختص به بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر كاللون مع المتلون، بخلاف الماء مع الكوز، وهو المراد بقولهم: "معنى الحلول في الغير هو الاختصاص الناعت"(١)، هذا على رأي المتكلمين.

(٢)وقال الحكماء: الممكن إما أن يوجد في موضوع كالمحل يقوم به وهو العرض أو لا يوجد في موضوع كذلك وهو الجوهر، وهو:

إن كان حالًا في محلٍ.. فصورةٌ(٣)

وإن كان محلًا لها... فهيولي(٤).

أو مركب منهما... فجسم(٥).

أو ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.. فنفس ناطقة(٦).

أو تعلق التأثر... فعقل(٧).

والحال عندهم أعم من الصورة الجوهرية والعرض، والمحل أعم من المادة والموضوع، بخلاف المتكلمين فإن الحال عندهم هو العرض والمحل هو الموضوع.

فإن قيل: فعلى هذا ينتقض التقسيم المذكور على رأي المتكلمين بالمجردات، لأنها ليست بمتحيز بالذات ولا حالاً فيها.

قلنا: وجودها غير متحقق عندهم، ومادة النقض لا بد وأن تكون محققة(٨) بل يجزم

---

(١) الاختصاص الناعت: أي التعلّق الخاص الذي به يصير أحد المتعلقين نعتا للآخر والآخر منعوتا به. ينظر: التعريفات (ص١٤)، وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٧٠٧).

(٢) في (د) [مطلب الهيولي والصورة]..

(٣) هذا تعريف لها.

(٤) هذا تعريف لها.

(٥) هذا تعريف لها.

(٦) هذا تعريف لها.

(٧) ليس بحال ولا محل ولا مركب منهما بل مجرد يتعلق بالبدن تعلق التأثير.

(٨) في (د) [في أمثال هذه المواضع]..

بامتناع وجودها؛ لأنها لو وجدت لشاركها الباري تعالى في عدم كونه متحيزًا ولا حالًا فيه، فلا بد من أن يمتاز الباري تعالى عنها بأمرٍ آخرٍ فيلزم تركبه تعالى من المشترك والمميز وأنه[١] محال.

وأيضًا إنَّ هذا الوصف[٢] من أخص أوصاف الباري تعالى[ل٥٢/ ظ] فلو شاركه فيه غيره لشاركه أيضًا في الحقيقة، فيلزم حينئذٍ إما قدم الحادث أو حدوث القديم وأنه[٣] باطلٌ، والتعويل على القول بعدم تحققها لا الجزم بامتناعها، لأن ما ذكر في الامتناع لا يخلو عن كدر[٤].

والجوهر إما جسمٌ أو جزءٌ لا يتجزأ لأنه إما أن يقبل القسمة في جهة أو أكثر فهو جسم، أو لا يقبلها أصلًا فهو جزء لا يتجزأ، فالجوهر عندهم منحصرٌ في هذين القسمين، بخلاف الحكماء فإنه خمسة أقسام عندهم كما تقدم[٥].

وذكروا في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ وجوهًا:

أقواها أنا نفرض كرة حقيقية تماس سطحًا حقيقيًا فما به المماسة بينهما لا ينقسم، وإلا فإما أن ينقسم في جهة واحدة فهو خطٌ أو من جهتين فهو سطحٌ، وعلى التقديرين لا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية، (ثم نفرض تدحرجها على السطح المستوى بحيث تماسه بجميع أجزائها فيكون جميع الأجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسم، وكذا الحال في الأجزاء التي في أعماقها، وهو المطلوب)[٦].

---

(١) أي: تركبهتعالى من المشترك والمميز، أو تركبه مطلقا.

(٢) في النسخة [ب]: وأيضًا إن التجرد من أخص أوصاف الباري.

(٣) أي: قدم الحادث أو حدوث القديم.

(٤) (الْكَدَرُ) ضِدُّ الصَّفْوِ وَبَابُهُ طَرِبَ وَسَهُلَ فَهُوَ (كَدِرٌ) وَ (كَدْرٌ) مِثْلُ فَخِذٍ وَفَخْذٍ وَ (تَكَدَّرَ) أَيْضًا. وَ (كَدَّرَهُ) غَيْرُهُ (تَكْدِيرًا). وَ (الْكَدَرُ) أَيْضًا مَصْدَرُ (الْأَكْدَرِ) وَهُوَ الَّذِي فِي لَوْنِهِ (كُدْرَةٌ). وَ (الْأَكْدَرِيَّةُ) مَسْأَلَةٌ فِي الْفَرَائِضِ مَعْرُوفَةٌ. وَ (الْكُنْدُرُ) اللُّبَانُ. وَ (انْكَدَرَ) أَيْ أَسْرَعَ وَانْقَضَّ وَمِنْهُ انْكَدَرَتِ النُّجُومُ. ينظر: مختار الصحاح، (ص ٢٦٧).

(٥) في هامش (د) [أي لا قطعًا لصغراها ولا كبراها لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه من طرف آخر ولا فرضًا عقليا أيضا].

(٦) غير موجود في النسخة [ب].

وقد يستدل عليه: بأنه لولا انتهاء الأجسام إلى أجزاء لا تتجزأ لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبًا إلى غير النهاية فيكون أجزائُهما الممكنة [سواءً] (١) وهو بينُ البطلان.

(والكل لا يخلو عن [ضعف] (٢)، ولهذا وقف الإمام في هذه المسألة(٣)(٤).

والجسمُ إمَّا مركبٌ أي من أجزاء مختلفة الحقائق كالحيوان المركب من العناصر الأربعة ومن اللحم والعظم(٥).

أو بسيطٌ أي غير مركب من أجزاء مختلفة الحقائق كالماء والنار والتراب، (وذلك لأن كل جسم لا يكون إلا مركبًا، فإن كانت أجزاؤه مختلفة الحقيقة فهو مركب)(٦)، وإلا [فهو بسيط] (٧).

وليس المراد بالبسيط(٨) ما لا جزء له أصلًا، وهذا بناءً على أن الجواهر الأفراد متجانسةٌ[ل٥٣/ و] متماثلةٌ في الحقيقة، وأن الأجسام المركبة من تلك الأجزاء إنما يتمايز بعضها عن بعض بجعل الأعراض أي الهيئة الاجتماعية داخلة في حقيقة الجسم، فيكون كل جسم حينئذٍ مركبًا من الجواهر الأفراد والهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الافراد على ما ذهب إليه جمهور الأشاعرة وأكثر المعتزلة والماتريدية؛ لأن الأجسام لو تركبت من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الأجسام متماثلة في الحقيقة ممتازة بعضها عن بعض لمجرد العوارض الخارجية وإنه باطلٌ.

وأما بناءً على القول بأن الجواهر الأفراد متخالفةُ الحقيقةِ لا متجانسةٌ، فلا يصح مقابلة البسيط بالمركب إلا أن يراد بالبسيط مجرد ما يتركب من الجواهر الأفراد وإن اختلفت

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [الضعف].

(٣) للتفصيل ينظر: المقصد الرابع من الموقف الرابع من كتاب المواقف، وشرح المقاصد للتفتازاني(٣/ ٢٧:٢٥).

(٤) غير موجوده في النسخة [ب].

(٥) في (د) [والعصب].

(٦) ما بين القوسين غير موجود في النسحة [ب].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [فيقال له البسيط].

(٨) في (ب) [هنا].

حقائقها.

فإن قيل: فعلى القول الأول إن الهيئة الاجتماعية(١) مخالفة لسائر الجواهر الأفراد في الحقيقة، فكان جميع الأجسام مركبًا من أجزاء مختلفة الحقيقة فلم يوجد جسم بسيط.

قلنا: المراد بالأجزاء في تعريف البسيط هي الجواهر الأفراد فقط، لأن الهيئة لما لم تكن لها وجود بدون الأجزاء لم يعد جزءًا مستقلًا، بل إنما اعتبروها جزء للجسم لحصول تمايز الاجسام بعضها عن بعض [في الحقيقة] (٢).

فإن قيل: فعلى هذا يلزم تركب الجسم من الجوهر والعرض.

قلنا: نعم؛ ولا استحالة فيه وإنما المحال تركب الجوهر من عرض قائم به ومن جوهر آخر، فإن العرض القائم به متأخر عنه فلا يكون جزءًا منه، وأما تركبه من جوهر وعرض قائم بهذا الجوهر فجائز، لأن اللازم منه تأخر أحد الجزأين عن الجزء الآخر لا عن الكل، ولا استحالة في ذلك.

نعم؛ يستحيل أن يكون العرض جزءً محمولًا للجواهر [لعدم الاتحاد] (٣)، والكلام في الأجزاء الخارجية لا في الأجزاء الذهنية المحمولة.

واعلم أنهم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم:

فقال جمهور الأشاعرة وعليه مشايخ الماتريدية: أنه جوهران من الجواهر الأفراد(٤)[ل١٥٣أ/ ظ] ولهذا عرفوا الجسم بما يقبل القسمة ولو من جهةٍ واحدة.

وقال النظام(٥) من المعتزلة لا يتألف الجسم إلا من أجزاء غير متناهية(٦).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [لما دخلت في حقيق الأجسام لم يصح المقابلة أيضا؛ لأن الهيئة الاجتماعية].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (د).

(٤) ينظر: عيون المسائل في الأصول، (صـ٢٩٩).

(٥) النَّظَّامُ أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بنُ سَيَّارٍ: شَيْخُ المُعْتَزِلَةِ، صَاحِبُ التَّصَانِيْفِ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بنُ سَيَّارٍ مَوْلَى آلِ الحَارِثِ بنِ عَبَّادٍ، الضُّبَعِيُّ، البَصْرِيُّ، المُتَكَلِّمُ، تَكَلَّمَ فِي القَدَرِ، وَانْفَرَدَ بِمَسَائِلَ، وَهُوَ شَيْخُ الجَاحِظِ. ينظر: سير اعلام النبلاء (١٠/ ٥٤١).

(٦) المواقف في علم الكلام (٢/ ٣٢٠:٣٢٢).

وقال الجبائي منهم: من أجزاء ثمانية، ولهذا عرفوه بأنه الطويل العريض العميق[١][٢].

وقال الحكماء: إنه ينقسم إلى طبيعي[٣]

وتعليمي[٤]، والطبيعي جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة، والتعليمي كمٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة[٥].

والعرض إما أن يختص بالحي وهي الحياة وما يتبعها من العلم والقدرة والإرادة والكراهة[٦] وغيرها.

أولا يختص به كالحركة والسكون والاجتماع[٧] والافتراق[٨] والاصوات[٩] والطعوم[١٠].

---

(١) الطّول عبارة عن الامتداد الأول المفروض في الجسم، والعرض عن الامتداد الثاني فيه، والعمق عن الامتداد الثالث. وإنما عبّر بالأول والثاني والثالث ليشتمل الجسم المربّع وقد يعبّر عنها بالجهات الثلاث. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٩٠).

(٢) المواقف في علم الكلام (٢/ ٣٢٠:٣٢٢)

(٣) الجسم الطبيعي: جوهر يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٥٦١).

(٤) الجسم التعليمي: الذي يقبل الانقسام طولا وعرضا وعمقا ونهايته السطح وهو نهاية الجسم الطبيعي، وسمي جسما تعليميا إذ يبحث فيه في العلوم التعليمية أي الرياضة الباحثة عن أحوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة إلى التعليم والرياضة، فإنهم كانوا يبدؤون بها فيتعاليمهم ورياضتهم لنفوس الصبيان لكونها أسهل إدراكا. المرجع السابق

(٥) المواقف في علم الكلام (٢/ ٣٢٠:٣٢٢).

(٦) في (د) [والشهرة والنفرة].

(٧) الاجتماع: تقارب أجسام بعضها من بعض، أومجاورة جوهرين في حيزين ليس بينهما ثالث. ينظر: التعريفات (ص١٠)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٨).

(٨) الافتراق: كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن التفاضل بينهما، أو وقوع جوهرين بينهما حيز. ينظر: التعريفات (ص٣٢)، والتوقيف على مهمات التعاريف (٣٨، ٣٩).

(٩) الأصوات: جمع صوت كل لفظ حكي به صوت، نحو :غاق، حكاية صوت الغراب، أو صوت به للبهائم، نحو" :نخ "لإناخة البعير، و"قاع "لزجر الغنم. ينظر التعريفات (ص٢٨).

(١٠) الطعوم: جمع طعم وهو ما يؤدِّيه الذوقُ كالحلاوة والمَرَارة. هُوَ عبارَة عَن قُوَّة مرتبَة فِي الْعصبَة البسيطة على السَّطْح الظَّاهِر من اللِّسَان، من شَأْنهَا إِدْرَاك مَا يردعليه من خَارج الكيفيات الملموسة، وَهِي الْحَرَارَة والرطوبة والبرودة واليبوسة. ينظر: الكليات (ص٤٦٢)، والتعريفات الفقهية، (ص ١٣٦).

(والحكماء حصروا الأعراض في المعقولات التسع المشهورة ولم يأتوا في الحصر [بما يعول عليه] [١])[٢].

والكل من[٣] الجوهر والعرض.

حادث بقدرة الله تعالى، أما الأعراض فلأنها غير باقية على ما ذهب إليه الأشاعرة، وما لا يبقي لا يكون قديمًا، لأن القدم ينافي العدم، ولأن حدوث بعضها معلوم بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة، وبعضها بالدليل وطريان العدم كما في أضدادهما، فإن السكون بعد الحركة، والظلمة بعد الضوء [عدمان] [٤] لهما، وقد ثبت أن العدم ينافي القدم[٥]، [وهذا الوجه مسلك خاص لما شاهدناه من الأعراض] [٦]، كما أن الأول مسلك خاص للأشعري وأصحابه.

خلافًا للمجوزين ببقاء الأعراض[٧] من الماتريدية وغيرهم فلهم أن يستدلوا: بأن ماهية العرض تقتضي المسبوقية بالغير، وماهية الأزلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير، وبينهما تنافٍ بالذات فلا يكون العرض أزليًا فيكون حادثًا لعدم الواسطة بينهما.

وبأن كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقةٌ بعدم أزلي، فيجتمع عدمات[٨] جميع الحركات الجزئية في الأزل، فلا يوجد في الأزل حركة أصلاً لامتناع اجتماع النقيضين.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [ما يصلح التعويلعليه وعمدتهم هو الاستغراق الناقص].

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٣) في (د) [أنواع].

(٤) في (د) [اعدام].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [لأن القديم إن كان واجبًا لذاته فظاهر وإن كان غيره لزم استنادهإليه بالإيجاب؛ لأن الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثًا البتة والمستند إلى الموجب قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة، ولا يخفى أن هذا المسلك].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [مسلك خاص لما شهدناه من أجسام العناصر لا في جميع الأعراض إذ منها ما لم نشاهده كحركات الأفلاك كما].

(٧) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٣٧).

(٨) جمع عدم وبالضم وسكون الدال المهملة وبضمتين وبفتحتين أيضا عدم الوجود فالعدم يقابل الوجود كما أنّ العدمي يقابل الوجودي. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/ ١١٧٠.

ولا يخفى عليك ضعف [ل٥٤/ و] هذا الوجه، لأن الأزل ليس وقتًا محدودًا أو زمانًا مخصوصًا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى إن وُجِدَ فيه شيءٌ منها يجامع عدمه، فيلزم اجتماع النقيضين، بل معنى كونها أزلية أن تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فإن لها بداية وترتبًا، فليس يُفرَضُ شيءٌ من أجزاء الأزل إلا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجودٍ من تلك الوجوداتِ، وليس لأجزاء الأزل انقطاع في جانب الماضي، فإذا وجد في جزءٍ منها حركةٌ وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذورٌ، إلا أن الوهم قاصرٌ عن إدراك الأزل، فيحسب أنه [وقتٌ] (١) معينٌ اجتمع وجود الحركة مع عدمها وليس كذلك.

أما الأجسام والجواهر فلأنها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلوا عن الحوادث حادث.

أما الكبرى فلأن قدم ما لا يخلوا عن الحوادث يستلزم قدم الحادث أو الخلو عن تلك الحوادث، وكلاهما باطلان، وفيه كلام [سيأتي بيانه] (٢).

وأما الصغرى فلأنها لا تخلوا عن العوارض من الحركة والسكون وغيرهما، لأنها لا تخلوا عن الكون في الحيز، فإن كان كونها في ذلك الحيز مسبوقًا بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن، وإلا فهو متحرك، وقد ثبت حدوثها.

فإن قيل: إنه منقوضٌ بالجسم في آن الحدوث لجريانه فيه بعينه، والمدعى متخلف، لأنه في آن الحدوث ليس ساكنًا ولا متحركًا إذ لم يتصف حينئذٍ بكونٍ ثانٍ لا في المكان الأول ولا في المكان الثاني.

قلنا: كلامنا في الجسم الباقي بعد الحدوث لا في الجسم الحادث فلا يجري (٣) الدليل، وإذا أورد الإشكال بطريق المنع... فالجواب أن يقال: إنه منعٌ لا يضر المعلل، لأن مقصوده الحدوث وقد اعترفه (٤) المانع، وقد يقال: أن الجسم في آن الحدوث ساكنٌ على ما

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [سنلقي عليك]..

(٣) في (د) [فيه].

(٤) أي: اعترف به.

ذهب[ل٥٤/ ظ]إليه أبو هاشم.

واعلم أن الذاهبين إلى قدم الجسم قالوا: "إن الفلك متصف بحركات جزئية متعاقبة إلى غير النهاية، وكل جزئي منها حادث"، [وهذا معنى قولهم: "ماهية الحركة قديمة، وإن كان كل واحدٍ من آحادها حادثًا"][١]، وقالوا: "عدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لأعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديمًا".

فلا بد لنا من إثبات حدوث الأجسام بأسرها في إبطال كلامهم، ببيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة [٢] حتى يتيسر لنا أن نقول: "الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية، وكل ما لا يخلو عن حوادث متناهية فهو حادث وإلا لزم قدم الحادث أو خلوه عن تلك الحوادث، فنقول:

إن تسلسل الحوادث المتعاقبة ممتنع ببرهان التطبيق[٣]؛ لأنه لو تسلسل الحركات المتعاقبة إلى غير النهاية، كان لنا أن نفرض من حركةٍ يوميةٍ مثلاً جملة واحدة إلى غير النهاية في طرف الماضي، ونفرض أيضًا من حركة قبلها بمقدارٍ متناهٍ كخمسةٍ مثلاً جملة أخرى كذلك، ثم نطبق الجملتين الجزء الأول من أحدهما بالأول من الأخرى، والثاني بالثاني وهكذا إلى غير النهاية، فإن كان بإزاء كل جزء من أجزاء الجملة الزائدة جزء من أجزاء[٤] الجملة الناقصة كان الزائد مساويًا للناقص وهو باطل، وإلا يوجد في أجزاء الزائدة ما لا يوجد بإزائه في الناقصة جزءٌ، فتنقطع الناقصة ضرورةً فتكون متناهيةً، والزائدة إنما تزيد عليها [بمقدارٍ] [٥] [متناهٍ كما في طرف المبدأ] [٦]، والزائد على المتناهي بالمتناهي متناهٍ، فتكون الزائدة أيضًا متناهيةً فيلزم تناهيهما وهو خلاف الفرض، لأن الفرض عدم

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د) [إلى غير النهاية].

(٣) مر بيانه.

(٤) في (ب) [من أجزاء].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

تناهيهما في تلك الجهة، فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية بهذا البرهان، وما استلزم وجوده عدمه محالٌ، فالتسلسل محالٌ، لكن هذا بناءً على أن مطلق الوجود كافٍ [ل٥٥/ و] في جريان التطبيق بدون الاجتماع [كما هو مذهب المتكلمين] (١).

فلا بد له من علة [قيل: هذه المقدمة ضرورية، يكفي تصور مفهوم الممكن في اللزوم](٢) (٣). ومنهم من استدل عليها بأنه لو لم يحتج إلى علة يلزم الترجيح بلا مرجح (٤)، بمعنى: الوجود بلا إيجاد فاعل فيكون واجب الوجود، ويلزم أيضًا تخلف العلة

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (د) [لأن استغناءه عن محدث يفضي إلى سد باب اثبات الصانع، والترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا إيجاد وإلى تخلف المعلول عن العلة؛ لأن علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث وحده او مع الإمكان وقد ثبت هذه العلة بالبرهان.

قديم: ذاتا وزمانا؛ لأنه لو كان حادثًا بأحد الوجهين لزم الدور والتسلسل أو الاستغناء والكل باطل.

وهو: أي المحدث القديم ذاتًا وزمانًا.

الله تعالى: والعم أن الملل كلهم اتفقوا على أنه صفة سلبية بمعنى لا أول له واختاره المحققون من مشايخنا الماتريدية أو صفة وجودية زائدة على ذاته كالعلم والقدرة واختاره بعض الأشاعرة، أو صفة نفسية مرجعها إلى الوجود المستمر لا واختاره المعتزلة وبعض الأشاعرة، ولا يخفى عليك أن مرجع هذا القول إلى الأول، والجواب الثاني أنه إن أراد بالقدم بعنى لا أول له فسلبي على ما اختاره المحققون وصفة لاجلها لا يختص الباري يجيز على ما فسره الإسفراين فسلبي أيضًا وإن أراد معنى أخر فليبينه حتى نتكلم عليه، وأجيب عنه أيضا بانه لو كان صفة زائدة لكان له قدم أيضًا ونقل الكلامإليه فيتسلسل القدامات الوجودية وذلك لما تقرر عندهم إن كل نوع إذا فرض فرد من أفراده يجب أن يتصف هو بذلك النوع، فإنه يجب أن يكون امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج وإلا لزم التسلسل في الأمور الموجودة المترتبة نحو القدم فإنه لو وجد فرد منه في الخارج يجب أن يكون قديمًا لأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا مسبوقا بالعدم ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فإذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف أيضا كذلك فيلزم حدوث القدم ونحو الحدوث فإنه لو وجد فرد منه لوجب أن يكون حادثا وإلا لكان قديمًا، فالموصوف به أولى بالقدم فيلزم أن يكون الحادث قديمًا، وإذا وجب أن يكون حادثًا لزم التسلسل في الحدوثات والبقاء، والموصوفية والوحدة والتعين والوجوب أمور اعتبارية أيضا كذلك وإلا يلزم التسلسل فيها، وقد يقال إنه يجوز أن يكون قدم القدم وحدوث الحدوث وبقاء البقاء ووحدة الوحدة وتعين التعيين ووجوب الوجوب عينها، فلا يلزم التسلسل على تقدير وجودها ويجاب بأن الإضافة من امارات الغيرية].

(٤) الترجيح بلا مرجح: الإيجاد بِلَا موجد. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٣/ ٢١٩).

وهي: الحدوث عن المعلول، وهو: الاحتياج إلى العلة، وقد ثبت الحدوث بالبرهان، فلو فلم يحتج إلى العلة لزم التخلف.

فإن قيل: إن العلم بالحدوث إنما يستلزم التصديق لحاجة الحادث إلى علةٍ، ولا يلزم منه كون الحدوث علةً لحاجته إلى علةٍ في نفس الأمر حتى يلزم التخلف.

قلنا: إنَّ العلم بحدوث الشيء لما استلزم العلم لاحتياجه إلى العلة لزم منه كون حدوثه علَّةً لاحتياجه في نفس الأمر.

فإن قيل: الملازمة ممنوعة؛ لجواز أن العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة وبمعلول آخر أيضًا، فيجوز أن يكون الحدوث معلولًا للاحتياج أو يكونا[1] معلولي علة واحدة لا علة له.

أجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنه يجب العلم بأن الأوسط[2] ملزوم للأكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية، فالمعلول لما جاز أن يكون له علل متعددة لم يصلح لأن يستدل بوجوده على وجود واحد من علله، كما يستدل بوجود الأوسط على الأكبر، وأما أحد معلولي علةٍ بالنسبة إلى معلولها الآخر فإنما يعلم كونه ملزومًا للآخر بعد أن يعلم أنه صدر عن علةِ الآخر، إذ يجوز أن يكون لكل منهما عللٌ متعددةٌ يجوز أن يصدر أحدهما عن علةٍ والآخر عن علةٍ أخرى، وحينئذٍ لا لزوم بينهما، ولم يتحقق بعد أن الحدوث مع الاحتياج صدرا عن علةٍ واحدةٍ، فعلمنا أنهما ليسا معلولي علة واحدة.

وثانيهما: أن العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة بل بوجود علةٍ ما.

وأيضًا كون الإمكان والحدوث معلولا للاحتياج ظاهر البطلان، وكونهما معلولي علةٍ واحدةٍ ينافي العلم بالافتقار[3] [ل٥٥/ ظ] لمجرد العلم بالإمكان والحدوث.

موجودةٍ إذ المعدوم لا يكون علةً للموجود، لأن ما لم يُوجَدْ لم يُوجِد.

---

(١) أي: الحدوث والاحتياج.

(٢) صفة لموصوف محذوف؛ أي: الحد الأوسط.

(٣) الافتقار: أي: الاحتياج. ينظر: المصباح المنير، (٢/ ٤٧٨).

[يجب وجوده عند وجودها وإلا أمكن عدمه قدمه، فإذا فرضنا عدمه يعني إذا كان ممكنًا يجوز فرض وقوعه، لأن كل ممكن يجوز فرض وقوعه، فإذا فرضنا وقوعه إلى آخره فرضنا عدمه عند وجود علته التامة، ففي حال العدم: إن توقف وجوده على شيء آخر فوجوده مع تلك العلة التامة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح، بمعنى: وجود الممكن بلا إيجاد موجِد، إذ لا شك أنه في زمان عدمه لم يوجد الإيجاد، ففي زمان وجوده إن وجد بإيجاد موجِد يكون الإيجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده، فيلزم أن لا يكون المفروض علة تامة، وإن وُجِدَ من غير إيجاد موجِد آخر إياه يلزم رجحان من غير إيجاد، فيلزم أن يجب وجوده عند وجودها.

قالوا: هذا الوجوب سابق على وجود الممكن.

واعترض عليه: بأنهم إن أرادوا السبق الزماني فهو محالٌ، لأنه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه، وإن أرادوا به سبق المحتاج إليه فكذا؛ لأنه مع العلة الناقصة(١) لا يجب ومع العلة التامة لا يكون جزءًا منها ضرورة أنه معلولٌ لها، وأثر الشيء لا يجوز أن يكون جزءًا منه، فلا يكون الوجوب إلا مقارنًا مع الوجود بحيث لا يحتاج الوجودإليه، وكلٌّ منهما أثرُ(٢) المؤثر التام.

أجيب عنه: بأن المراد سبق المحتاج إليه، بمعنى أن العقل يحكم عند ملاحظة جميع ما يتوقف عليه وجود الممكن، بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر، فالوجوب أيضًا مما يحتاج إليه وجود الممكن، إلا أنهم حين قالوا: "يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة" أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناءً على أنه اعتبارٌ عقليٌ، وهو تأكد الوجود حتى كأنه هو هو، فلم يجعلوه من أجزاء العلةِ التامة.

فإن قيل: ان ما سوى الوجوب[ل٦٥/ و] علةٌ ناقصةٌ، أنها بعض ما يحتاج إليه وجود الممكن، فلا وجوبَ معها.

---

(١) الْعلَّة النَّاقِصَة: مَا لَا يجب وجود الْمَعْلُول عِنْده. ينظر: التعريفات (ص١٥٤).

(٢) الأثر: له ثلاثة معانٍ: الأول، بمعنى :النتيجة، وهو الحاصل من الشيء، والثاني بمعنى العلامة، والثالث بمعنى الجزء. ينظر: التعريفات (ص٩).

قلنا: إن أردتم بقولكم فلا وجوب مع العلة الناقصة السلب الجزئي[١] فلا يضرنا، وإن أردتم به السلب الكلي[٢] بمعنى أنه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع، فإن من العلل الناقصة ما إن تحققت تحقق الوجوب، وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب، فالوجوب أثر لها متأخر عنها بالذات، ومقدم على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج إليه، ولا فساد في ذلك.

وفيه نظر من وجوه:

أما الأول: فلأن المراد بالوجود السابق الترجيح الواصل إلى حد امتناع العدم فهو أمر ثبوتي[٣]. وفي ثبوته للمعلول الأول[٤] إشكال، إذ لو قام به لاحتاج إلى وجوده إما في الخارج أو في الذهن.

لا سبيل إلى الأول لتأخر وجوده الخارجي عن الوجوب السابق.

ولا إلى الثاني لأن الوجود العقلي له لا يجوز أن يكون في الذهن، لأن ذلك متأخر عن وجوده الخارجي، ولا في المبدأ الأول لأن علمه حضوري[٥] على التحقيق.

وأما ثانيًا: فلأنهم صرحوا بجواز كون العلةِ التامةِ بسيطةً، فلو كان الوجوب منها لم يكن ذلك.

وأما ثالثًا: فلأنهم حكموا بعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلولها، وعلى تقدير

---

(١) السَّلب الجزئي: لَهُ مَعْنيانِ: أحدهمَا: سلب الْمَحْمُول عَن بعض أَفْرَاد الْمَوْضُوع وإثباته لبَعض آخر مثل لَيْسَ كل حَيَوَان إِنْسَان وَهُوَ بِهَذَا الْمَعْنى أخص من رفع الْإِيجَاب الْكُلِّي وَقسم لَهُ وَثَانِيهمَا: سلب الْمَحْمُول عَن بعض أَفْرَاد الْمَوْضُوع سَوَاء كَانَ مَعَ الْإِيجَاب للبَعْض الآخر أَو لَا يكون وَهُوَ بِهَذَا الْمَعْنى مساوٍ ولازم لَهُ كَمَا لَا يخفى. ينظر: الكليات (ص٥١٢:٥١٣)، ودستور العلماء، (٢/ ١٣٠).

(٢) السَّلب الْكُلِّي: هُوَ رفع الْإِيجَاب الجزئي لَا الْإِيجَاب الْكُلِّي وَهُوَ سلب الْمَحْمُول عَن كل فَرد من أَفْرَاد الْمَوْضُوع مثل لَا شَيْء من الْإِنْسَان بحجر. ينظر: المرجع السابق.

(٣) الثبوتي: يطلق على ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه، وعلى ما من شأنه الوجود الخارجي، وعلى الموجود الخارجي، ويرادف الثبوتي الوجودي ويجيء في محله. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٥٣٦).

(٤) أي: العقل الأول. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ٢٣٠).

(٥) العلم الحضوري: هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالذهن، كعلم زيد لنفسه. ينظر: التعريفات، (ص ١٥٦).

وجوب سبق الوجوب يجب ذلك، لأن وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو أثر سائر أجزاء العلة التامة ومتأخر عنها.

وأما رابعًا: فلأن جميع ما يتوقف عليه الممكن سوي الوجوب مجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول، فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول لزم تقدم المعلول على نفسه.

وعدمه عند عدمها وإلا لأمكن وجوده عند عدمها، واللازم باطل لأنه لو وقع وجوده عند عدمها لزم ان لا يكون[ل٥٦/ ظ] بعض الموقوف عليه موقوفًاعليه وهو محال)[(١)].

مغايرة[(٢)] له لأن الشيء لا يكون علة لنفسه، وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وأن يكون الحادث قديمًا وواجبًا لذاته، لأن ما يقتضي ذاته وجوده يكون قديمًا وواجبًا لذاته، ويلزم الترجيح بلا مرجح أيضًا.

فإن قيل: يجوز أن تقتضي ذات الممكن من حيث هي وجوده بشرطٍ عدميٍ غير مستند إلى ماهيته فلا يلزم أن يكون الحادث قديمًا ولا واجبًا لذاته، لأن ذات الواجب يقتضي وجوده لا بشرط، وأيضًا يجوز أن يكون وجود الممكن راجحًا لذاته رجحانًا غير واصل إلى حد الوجوب، فيقتضي ذاته وجوده بهذا الرجحان غير [الواصل][(٣)] إلى حد الوجوب، فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا ترجيح المرجوح، ولا أن يكون الحادث واجبًا لذاته وقديمًا، وعلى التقديرين لا يلزم أن يكون علة الحادث مغايرًا له.

قلنا: لما ثبت أن الفاعل لابد وأن يكون موجودًا في مرتبة الإيجاد، ظهر أنه لا مساغ

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٢) غير: بمعنى المغايرة، ولذلك قال السيرافي: إنها لا تتعرف بالإضافة إلا إذا وقعت بين متضادين كما تقول: (عجبت من قيامك غير قعودك)، أو (عجبت من حركة غير سكون)، ومن ثمة جاز وصف المعرفة بها في قوله: {غير المغضوب عليهم} [الفاتحة: ٧] والأصل أن تكون وصفا للنكرة نحو: {نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل} [فاطر: ٣٧]، والمغايرة مستلزمة للنفي، فتارة يراد إثبات المغايرة كقولهتعالى: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد} [البقرة: ١٧٣] فيكون إثباتا متضمنا للنفي فيجوز تأكيده ب (لا)، وأخرى يراد بها النفي كما في قولك: (أنا غير ضارب زيدا) أي: لست ضاربا له، لا أني مغاير لشخص ضارب له، فيكون نفيا صريحا. ينظر: الكليات،(٦٦٣، ٦٦٤).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [واصل].

لكل من هذين الاحتمالين.

فإن قيل: سلمنا أن نفس[1] الشيء لا يكون علة له، فلم لا يجوز أن يكون جزؤه علة له.

قلنا: لو جاز ذلك لزم كون الشيء علة لنفسه أيضًا، لأن علة الكل لابد أن يكون علة لكل جزء منه، فلابد أن يكون علة الشيء خارجًا عنه.

قديمة إذ لو كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل، وكلاهما باطلان.

واعلم[2] أن في إثبات الصانع مسلكين: مسلك المتكلمين، ومسلك الحكماء.

أما مسلك المتكلمين فبالحدوث أو الإمكان، حاصلُهُ أن العالم بأسره سواء أخذناه بعنوان[3] [الحدوث] [4] أو الإمكان محتاج إلى مؤثر، فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن ممكنًا فنعود بالكلام إليه، فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب، والأولان باطلان، فثبت الثالث. [ل٥٧/ و]

وأما مسلك الحكماء فتقريره على وجهين:

أحدهما: ما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل، وهو أنه لا شك في وجود موجود ما، فإن كان واجبًا ثبت المطلوب، وإن ممكنًا فلا بد من الانتهاء إلى الواجب، وإلا لزم الدور أو التسلسل الباطل[5].

والثاني: ما لا يتوقف على إبطال الدور والتسلسل، وهو أنه لا شك في وجود موجود ما، فإن كان واجبًا ابتداءً أو انتهاءً ثبت المطلوب، وإلا فإما أن يدور أو يتسلسل، وحينئذٍ نقول إن جميع الموجودات المتدائرة أو المتسلسلة بحيث لا يشذ عنها فرد موجود ممكن، لأن ما يكون جميع أجزائه ممكنًا فهو ممكن، فلا بد له من علة، فعلته إما نفس المجموع أو جزؤه أو أمر خارج عنه، والأول باطل ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول والشيء لا

---

(١) في (ج) [ماهية].

(٢) في هامش النسخة [ب]: مطلبٌ في اثبات الواجبتعالى.

(٣) مر تعريف العنوان.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الحادث].

(٥) في نسخة وهما باطلان

يتقدم على نفسه، وكذا الثاني باطل لأنه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله، واللازم باطل؛ أما الملازمة فلأن علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء، وإلا يلزم أن يكون بعض الأجزاء معللًا بعلة أخرى فلا يكون ما فرضناه علة لكل علة له، وأما بطلان اللازم فظاهرٌ، [وإذا] (١) بطل القسمان تعين الثالث فتكون علة المجموع أمرًا خارجًا عن مجموع الممكنات، والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب.

واعترض عليه: بأنه إن أريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز أن يكون نفس المجموع.

قوله: "ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول".

قلنا: ممنوع في العلة التامة، إذ لو وجب تقدم العلة التامة على المعلول لزم في المعلول المركب تقدمه على نفسه بمرتبتين، لأن مجموع أجزاء المعلول المركب جزء من العلة التامة فيكون مقدمًا عليها، وهي على هذا التقدير متقدمة [ل٥٧/ ظ]على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الأجزاء، فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين.

وإن أريد بها العلة الفاعلية(٢) فلم لا يجوز أن يكون جزئه.

قوله: لأن علة الكل يجب أن يكون علة لكل جزء... [إلى آخره] (٣).

قلنا: إنما يلزم ذلك لو كان الجزءُ علةً تامةً للكل، إذ حينئذٍ لا يتوقف الكل على ما هو خارجٌ، والمفروض كونه علةً فاعليةً(٤) وهو لا ينافي الاحتياجَ إلى الغير.

وأجيب: بأن المراد العلة الفاعليةُ لكن لا مطلقًا، بل الفاعل المستقِلُ بالتأثير، بمعنى: أنه لا يستند المعلول إلا إليه أو إلى ما صدر عنه، والفاعلُ المستقلُ بهذا المعنى في المجموع الذي هو بجميع أجزائه ممكن يجب أن يكون فاعلًا في كل واحدٍ من أجزائه، وإلا لم يكن فاعلاً مستقلاً في المجموع ضرورة استناد بعض الأجزاء إلى غيره وغير معلولاته.

أقول: هذا الجواب لا يحسم مادة الإشكال ولا ينفع في إثبات المطلب، لأن للسائل أن

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [وأما وإذا].

(٢) العلة الفاعلية: هي ما يوجد الشيء. ينظر: الكليات، (ص ٥٠٥).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [أ ه].

(٤) سبق تعريفها.

يقول: إنّكم قد رضيتم بكون العلة التامة نفس المعلول في الشق الأول، حيث ما تعرضتم لتوجيه المنع في ذلك الشق بإثبات مقدمتكم الممنوعة بل عدلتم عنه إلى الجواب المذكور، فإذا جاز كون العلة التامة عين المعلول فالفاعل المستقل بهذا المعنى إما عينُ العلةِ التامةِ أو جزءٌ منها، فعلى الأول يكون الفاعل المستقل عين المعلول أيضًا، وعلى الثاني يكون جزء المعلول بالضرورة لأن جزء ما يكون عين المعلول فهو جزءٌ للمعلول أيضًا، فمنع كونه جزء المعلول بعد تجويز كون العلة التامة عين المعلول مكابرة، وعلى التقديرين لا يثبت الواجب.

فالأولى في الجواب أن يقول: المراد العلة التامة.

قوله: "يجوز أن يكون نفسه ممنوع"، إذ لو كان نفسه لكان الممكن كافيًا في وجوده فلم يحتج إلى غيره وحينئذٍ ينسد باب إثبات الصانع، ويلزم أن يكون[ل٥٨/ و] الممكن واجبًا لذاته، وأيضًا إنَّ العلةَ التامةَ إما نفسُ العلةِ الفاعليةِ أو مشتملةٌ عليها، فلو كانت العلةُ التامةُ نفس المعلول يلزم أن يكون الفاعلية نفس المعلول أيضًا على التقدير الأول، أو جزءًا من المعلول على التقدير الثاني، وكلاهما باطل.

فإن قيل: إنَّ العلةَ التامةَ لو لم تكن نفس المعلول، فإما أن يكون مقدمًا عليه أو مؤخرًا عنه، وكلاهما باطلان، أما الثاني فظاهر، وأما الأول فلاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين على ما تقدم.

قلنا: إنَّها [مقدم] [1] عليه واستلزامه تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين ممنوعٌ؛ لأنه إن أريد بمجموع أجزاء المعلول المركب الذي فُرِض تقدمها على العلة التامة الأجزاء لا بشرط الارتباط -أعني: الأجزاء المتفرقة- سلمنا أنها متقدمة على العلةِ التامةِ المتقدمةُ على المعلولِ وجزءٌ منها، ولكن لا يلزم منه تقدم الشيء على نفسه أصلًا فضلًا عن مرتبتين، لأن المعلول عبارةٌ عن جميع الأجزاء بشرط الارتباط، وغاية ما لزم منه تقدم الجزء على الكل ولا فساد فيه، بل الأمر كذلك.

وإن أريد بمجموع الأجزاء الأجزاء بشرط الارتباط فهو عينُ المعلول وليس جزءًا من

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [متقدمة].

العلةِ التامةِ حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه، وعلى التقديرين لا يلزم تقدم الشيء على نفسه أصلًا.

وهو أي العلة الموصوفة بالصفات المذكورة.

الله تعالى قديم لم يزل وإلا لزم الدور أو التسلسل كما تقدم.

(القدم: قد يؤخذ حقيقيًا(١) وقد يؤخذ إضافيًا(٢).

أما الحقيقي فهو عبارة عن عدم المسبوقية بالغير ويسمى ذاتيًا، وقد يخص الغير بالعدم.

ويراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم، ويسمى زمانيًا كما هو المتعارف.

وأما الإضافي فهو عبارةٌ عن كون ما مضى من زمان وجود الشيء أكثر مما مضى من زمان [ل١٥٨/ ظ] وجود شيءٍ آخر، فيقال للأول بالنسبةِ إلى الثاني: قديمٌ، وللثاني بالنسبةِ للأول: حادثٌ.

فالقدم الذاتي أخص من الزماني، والزماني أخص من الإضافي، فإن كل ما ليس مسبوقًا بالغير أصلًا ليس مسبوقًا بالعدم ولا عكس، [فما مضي من زمان وجوده يكون أكثر بالنسبة إلى ما حدث بعده ولا عكس](٣)، كما في صفات الواجب تعالى، وكل ما ليس مسبوقًا بالعدم فما مضى في زمان وجوده يكون أكثر مما حدث بعده ولا عكس، كالأب فإنه قديم بالنسبة للابن، وليس قديمًا بالزمان، فالله تعالى قديمٌ بالذات وبالزمان، وصفاتهُ قديمةٌ بالزمان لأنها غيرُ مسبوقةٍ بالعدم لا بالذات، لأنها مسبوقةٌ بذاته ولو سبقًا ذاتيًا.

فإن قيل: يلزم أن يكون صفاته تعالى حادثة ذاتًا.

قلنا: لا ضير فيه، لأن الحدوث الذاتي عبارة عن الاحتياج بالذات إلى الغير، وصفات الله تعالى محتاجةٌ بالذات إلى ذاته تعالى وهي ليست عين الذات.

ولا يزال لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه](٤).

---

(١) سيعرفه الشارح بعد قريب.

(٢) سيعرفه الشارح بعد قريب.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

واحدٌ لا من طريق العدد [هكذا وقع في الفقه الأكبر(١) للإمام الأعظم أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ.

وقيل في توجيهه:] (٢) لأن الوحدة العددية غيرُ مختصةٍ به تعالى، بل هو لازمٌ بينٌ(٣) لكل جزئيٍ حقيقيٍ [فلا حاجة إلى إثباته له تعالى، ومرادُهُ بهذا النفي نفي كون مُرَادِهِ بقوله "اللهُ واحدٌ" اثبات الوحدة العددية له تعالى، لعدم احتياجه إليه، لا نفي الوحدة العددية عن الله تعالى بل نفيُ الوحدةِ العدديةِ عن الله تعالى كفْر، لكونها لازمًا بينًا له تعالى، يعني أن مراد الإمام نفي الإرادة لا نفي المراد] (٤). (٥)وأقول فيه بحث (بحثٌ [على البركوي (٦)] (٧)):

[أما أولًا فلأن الوحدة على ما حققه العلامة الدواني في بعض تصانيفه أربعةُ أقسام:

الأول: الوحدة الأحدية: وهي وحدةُ الواجبُ تعالى التي يسمي بها نفسها بالأحد، وهي عين ذاته مطلقًا.

والثاني: الوحدة الواحدية: وهي وحدة الواجب تعالى أيضًا[ل٥٩/ و] التي سمى بها نفسه بالواحد، وهذه الوحدة تكون عين ذاته من حيث كونها تجليًا من تجليات وجوده

---

(١) ينظر: أبو حنيفة النعمان، ت ١٥٠هـ الفقه الأكبر (ص ١٤)، مكتبة الفرقان - الإمارات العربية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ه/ ١٩.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط (د).

(٣) اللازم البين: الذي يكفي تصوره مع تصور ملزومه في جزم العقل باللزوم بينهما كانقسام الأربعة وتصور الانقسام بمتساويين، فإن من تصور الأربعة وتصور الانقسام بمتساويين جزم بمجرد تصورهما بأن الأربعة منقسمة بمتساويين. ينظر: التعريفات (ص ١٩٠)، التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٨٧).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [فهي نفي لارادة لا نفيها نفسها وأشار بلفظ الطريق بل نفي الوحدة عن الله تعالى كفر إلا أن يراد بها نصف الاثنين فإنها حينئذ لا بد من نفيها، فإن قيل إن مفهوم الواجب الوجود كلي منحصر في فرد لا جزئي ولا نسلم].

(٥) في هامش النسخة [ب]: مطلبٌ مهم في الوحدة.

(٦) محمد بن فضل الله بن محمد البركوي المتخلص بعصمتي: فاضل حنفي رومي. (٠٠٠ - ١٠٧٦ هـ = ٠٠٠ - ١٦٦٦ م) تولى صدارة روم ايلي. له (ديوان شعر) تركي، وبالعربية (مجمع المهمات في فعل الطاعات - خ) بخطه، في الأزهر، فرغ منه سنة ١٠٧٠ قال المحبي: وله مجالس أدبية (٣) [ينظر: كتاب الأعلام للزركلي - البرهانبوري، (صـ٣٣١)].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

الذي هو عين ذاته، وتكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة إلى ذاته تعالى كسائر صفاته من العلم والقدرة. فاسم الأحد يطلق عليه باعتبار الوحدة التي هي عين ذاته مطلقًا، واسم الواحد يطلق عليه باعتبار نسبة الوحدة(١) التي هي من جملة صفاته إلى ذاته، وهذان الوحدتان كلاهما مختصان بذاته تعالى.

الثالث: الوحدة العددية: وهي وحدة الأعداد، كوحدة الاثنين والثلاثة والأربعة(٢)، لأن الأول مركب من الوحدتين، والثاني والثالث من الوحدات، وكذا سائر الأعداد الغير متناهية.

وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية، فإن كل نوع من مراتب الأعداد واحدٌ بالوحدةِ النوعيةِ(٣) العرضية مركبٌ من الوحداتِ التي يقال لها الوحدة العددية(٤)، بمعنى الداخلة في العدد.

(٥)الرابع: الوحدة الكونية: وهي الوحدة العارضة للموجودات الكونية، وهي منقسمةٌ إلى: جنسيةٍ كوحدة الأجناس عاليًا(٦) وسافلًا(٧)، وإلى نوعيةٍ كوحدة الانواع في الانسان والفرس ومراتب [العدد] (٨)، وإلى شخصيةٍ كوحدة الجزئيات الحقيقية من زيد وعمرو وغيرهما.

هكذا ذكره العلامة الدواني، فظهر منه أن الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه تعالى بهما، وإن كان جزئيًا حقيقيا، لأن كلاً منهما غير الواحد مطلقًا، ووحدة الواجب تعالى ليس كذلك بل عينه، فقول ذلك القائل: "إنَّ الوحدة العددية لازمٌ [بينٌ](٩) لكل

---

(١) في (ب) [بالمعنى]..

(٢) زيد في النسخة [ب]: وغيرها من مرات الأعداد.

(٣) تقابل الوحدة الشخصية.

(٤) «الوحدة العددية»: كل جزء من الأجزاء المتساوية التي تؤلف عددا من الأعداد؛ ففي «العشرة» مثلا وحدتان عدديتان كل منهما «خمسة». ينظر: معجم الرائد اللغوي، معجم لغوي عصري ألفبائي رتبت مفرداته وفق لحروفها الأولى، لجبران مسعود، ٢٣٣٣.

(٥) في هامش النسخة [ب]: في الوحدة الكونية

(٦) الجنس العالي: وهو ما لا جنس فوقه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٥٩٧).

(٧) الجنس السافل: وهو ما لا جنس تحته. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٥٧٩).

(٨) ما بين المعكوفتين في (ج) [الأعداد].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

جزئي حقيقي من الواجب وغيرهِ" فاسد.

فإن قيل: يجوز أن يكون مراد ذلك القائل بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثر عما هي صفتُهُ لا ما ذكر- أعني الداخلة في حقيقة العدد.[ل٥٩/ ظ]

قلنا: إنَّه فاسدٌ أيضًا، لأنه معنى عدميٌّ، والوحدةُ وجوديةٌ يعرف بالوجدان، وبه صرح العلامة الدواني أيضًا، فلا يجوز تفسيرها به(١)، وإن أراد [بهما] (٢) معني آخر فليبيَّن (٣) حتى نتكلم عليه.

وأما ثانيًا: فلأنه إن أراد أن مفهوم واجب الوجود(٤) جزئيٌّ حقيقيٌّ فباطل، لأنه كليٌّ منحصرٌ في فرد لا جزئي على ما صرحوا به] (٥).

[وإن أراد](٦) أن ذات الواجب تعالى جزئيٌّ حقيقيٌّ [فممنوع] (٧)، كيف؟ وإن مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل [على ما صرحوا به أيضًا] (٨)، وليس من شأن ذاته تعالى أن يحصل في الذهن، بحيث يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين، حتى يتصف بالجزئية، بل لا يمكن حصوله فيه إلا بوجوهٍ كليةٍ منحصرةٍ في فرد.

[والجواب عنه: أن المراد] (٩) بالجزئي الحقيقي (١٠) ما لو حصل في العقل بحقيقته لكان مانعًا عن وقوع الشركة، سواءٌ كان حصوله فيه بحقيقته ممكنًا أو ممتنعًا، ومن البين أن هذا صادقٌ على ذات الواجب تعالى على أن الممتنع الحصول في العقل هو كنه ذاته لا ذاته

---

(١) زيد في النسخة [ب]: فمراد الإمام نفي الوحدة العدديه لا نفي الإرادة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [بها].

(٣) فلْيبينْ: في النسخ الأخرى: فليبين، وفلنبين، والمثبت هو الأصح من جهة سياق المعنى

(٤) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا. ينظر: التعريفات، (ص ٢٤٩).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا لا نعني]..

(١٠) في (د) [إلا]..

الذي هو عين ذاته، وتكون غير ذاته من حيث كونها صفة منسوبة إلى ذاته تعالى كسائر صفاته من العلم والقدرة. فاسم الأحد يطلق عليه باعتبار الوحدة التي هي عين ذاته مطلقًا، واسم الواحد يطلق عليه باعتبار نسبة الوحدة(١) التي هي من جملة صفاته إلى ذاته، وهذان الوحدتان كلاهما مختصان بذاته تعالى.

الثالث: الوحدة العددية: وهي وحدة الأعداد، كوحدة الاثنين والثلاثة والأربعة(٢)، لأن الأول مركب من الوحدتين، والثاني والثالث من الوحدات، وكذا سائر الأعداد الغير متناهية.

وهذه الوحدة مقومة للوحدة النوعية العددية، فإن كل نوع من مراتب الأعداد واحدٌ بالوحدةِ النوعيةِ(٣) العرضية مركبٌ من الوحداتِ التي يقال لها الوحدة العددية(٤)، بمعنى الداخلة في العدد.

(٥)الرابع: الوحدة الكونية: وهي الوحدة العارضة للموجودات الكونية، وهي منقسمةٌ إلى: جنسيةٍ كوحدة الأجناس عاليًا(٦) وسافلًا(٧)، وإلى نوعيةٍ كوحدة الانواع في الانسان والفرس ومراتب [العدد](٨)، وإلى شخصيةٍ كوحدة الجزئيات الحقيقية من زيد وعمرو وغيرهما.

هكذا ذكره العلامة الدواني، فظهر منه أن الوحدة العددية والكونية لا يجوز اتصافه تعالى بهما، وإن كان جزئيًا حقيقيا، لأن كلاً منهما غير الواحد مطلقًا، ووحدة الواجب تعالى ليس كذلك بل عينه، فقول ذلك القائل: "إنَّ الوحدة العددية لازمٌ [بينٌ](٩) لكل

---

(١) في (ب) [بالمعنى]..

(٢) زيد في النسخة [ب]: وغيرها من مرات الأعداد.

(٣) تقابل الوحدة الشخصية.

(٤) «الوحدة العددية»: كل جزء من الأجزاء المتساوية التي تؤلف عددا من الأعداد؛ ففي «العشرة» مثلا وحدتان عدديتان كل منهما «خمسة». ينظر: معجم الرائد اللغوي، معجم لغوي عصري ألفبائي رتبت مفرداته وفق لحروفها الأولى، لجبران مسعود، ٢٣٣٣.

(٥) في هامش النسخة [ب]: في الوحدة الكونية

(٦) الجنس العالي: وهو ما لا جنس فوقه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٥٩٧).

(٧) الجنس السافل: وهو ما لا جنس تحته. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٥٧٩).

(٨) ما بين المعكوفتين في (ج) [الأعداد].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

جزئي حقيقي من الواجب وغيرِهِ" فاسد.

فإن قيل: يجوز أن يكون مراد ذلك القائل بالوحدة العددية نفي التعدد والتكثر عما هي صفتُهُ لا ما ذكر- أعني الداخلة في حقيقة العدد.[ل٥٩/ ظ]

قلنا: إنَّه فاسدٌ أيضًا، لأنه معنى عدميٌّ، والوحدةُ وجوديةٌ يعرف بالوجدان، وبه صرح العلامة الدواني أيضًا، فلا يجوز تفسيرها به[(١)]، وإن أراد [بهما] [(٢)] معني آخر فليبيِّن[(٣)] حتى نتكلم عليه.

وأما ثانيًا: فلأنه إن أراد أن مفهوم واجب الوجود[(٤)] جزئيٌّ حقيقيٌّ فباطل، لأنه كليٌّ منحصرٌ في فرد لا جزئي على ما صرحوا به] [(٥)].

[وإن أراد][(٦)] أن ذات الواجب تعالى جزئيٌّ حقيقيٌّ [فممنوع] [(٧)]، كيف؟ وإن مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهني بالفعل [على ما صرحوا به أيضًا] [(٨)]، وليس من شأن ذاته تعالى أن يحصل في الذهن، بحيث يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين، حتى يتصف بالجزئية، بل لا يمكن حصوله فيه إلا بوجوهٍ كليةٍ منحصرةٍ في فرد.

[والجواب عنه: أن المراد] [(٩)] بالجزئي الحقيقي[(١٠)] ما لو حصل في العقل بحقيقته لكان مانعًا عن وقوع الشركة، سواءٌ كان حصوله فيه بحقيقته ممكنًا أو ممتنعًا، ومن البين أن هذا صادقٌ على ذات الواجب تعالى على أن الممتنع الحصول في العقل هو كنه ذاته لا ذاته

---

(١) زيد في النسخة [ب]: فمراد الإمام نفي الوحدة العدديه لا نفي الإرادة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [بها].

(٣) فلْيبينْ: في النسخ الأخرى: فليبين، وفلنبين، والمثبت هو الأصح من جهة سياق المعنى

(٤) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج إلى شيء أصلًا. ينظر: التعريفات، (ص ٢٤٩).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا لا نعني]..

(١٠) في (د) [إلا]..

على وجه مخصوص يَعرِضُ له الجزئية.

فإن قيل: إن الجزئي الحقيقي لابد أن يكون مندرجًا تحت ماهيةٍ كليةٍ، لأنه هو النوع الحقيقي المقيد بما يمنع وقوع الشركة من التشخص كزيدٍ مثلًا، فلا يكونُ ذاتُ الواجب جزئيًا حقيقيًا، لأنه بسيطٌ ذهنًا وخارجًا ليس له ماهيةٌ كليةٌ بل تشخصه عين ذاته، إذ لو كان غيره لزم أن يكون مركبًا أو معروضًا للغير وكلاهما باطلان.

قلنا: لا نسلم، أن ذلك الاندراج لازم لكل جزئي حقيقي، بل إنما يلزم لما ينتهي إليه سلسلة الكليات كزيد مثلًا مما يكون تشخصه غير ذاته، وأما الجزئي الحقيقي الذي تشخصه عين ذاته كذات الواجب تعالى، والتعيُنُ أي التشخص المعتبر [في الجزئي الحقيقي كتشخص زيد مثلًا][(1)] فلا يلزم أن يكون مندرجًا تحت مفهومٍ كليٍ.

[بل من طريق الواحدية أي: الوحدة الواحدية[ل٦٠/ و] وهي التي سمى ذاته باعتبار هذه الوحدة واحد كما ذكرناه.

فإن قيل: قد تقدم آنفًا أن هذه الوحدة مختصة بذاته تعالى، ولا يوجد في غيره، فلا حاجة في إثباتها إلى البرهان] [(2)].

قلنا: إنَّها ليست لازمة لماهية الواجب، وإلا يكفي مجرد تصور مفهومه في اللزوم بلا [حاجة] [(3)] إلى البرهان، بل لازمه لذاته الخارجية، وكونها [لازمة] [(4)] لذاته الخارجية لا ينافي إقامة البرهان بالنظر إلى ماهيته، على أن[(5)] إقامة البرهان لإثبات هذه الوحدة [التي سموها وحدة ذاتية] [(6)] في حيز المنع، بل البرهان إنما قام على إثبات لازم هذه

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن قيل الوحدة العددية لو كانت بنية اللزوم لذات الواجب لما احتجنا في إثباتها إلى الله البرهان].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [احتياج]..

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [بنية اللزوم].

(٥) في (د) [كون].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

الوحدة[١]، أعني: نفي الشركة في الألوهية[٢] والخالقية[٣] والمعبودية[٤]، لأن التوحيد [إنَّما يحصل] [٥] بحصر هذه الأمور الثلاثة في ذات الله [تعالى بعد اتصافه بالوحدة المذكورة][٦].

حتى إن قدماء مشايخنا كفروا المعتزلة في قولهم أن العبد خالق لأفعاله، لعدم حصرهم الخالقية لله تعالى، إلا أن المتأخرين منهم قالوا: "إن الإشراك هو إثبات الشرك في الألوهية والمعبودية لا في الخالقية"، ولو سلم ذلك، لكن المعتزلة لا يجعلون خالقية العبد مثل خالقية الله تعالى، لافتقار العبد إلى الأسباب دون الله تعالى، كيف؟ وقد صرحوا بأن الإقدار[٧] والتمكين[٨] من الله تعالى وبذلك لا يستحقون التكفير[٩]. [١٠] **لا شريك له أي:** في الخالقية، لأنه لو أمكن صانعان قادران على الكمال على ما هو المفروض، فإذا أراد أحدهما حركة جسم مثلًا في وقت معين، فإما أن يتمكن الآخر إرادة سكونه في ذلك الوقت أو لا يتمكن وكلاهما محال.

أما الثاني: فلاستلزامه خلاف الفرض، لأنا فرضناه قادرًا على الكمال، ولاستلزامه عجزه أيضًا، لأن السكون ممكن في نفسه ولا مانع منه إلا إرادة الآخر حركته، وهذا سدُّ الغير طريق القدرةعليه وهو معنى العجز.

---

(١) في (ب) [لذاته]..

(٢) اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٢٥٧، والمراد أن لا يدعى لأحد سواهتعالى شركا في ذلك.

(٣) أي: كونه خالقا لي شيء، والمراد أن لا يعتقد أن أحدا آخر غيرهتعالى خالقا.

(٤) أي: كونهتعالى معبودا، والمراد أن لا يشرك أحد معه في العبادة.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) أي: إقدار الله تعالى العبد على الفعل.

(٨) التمكن: هو نفوذ بعد شيء في مكان وذلك الشيء يسمّى متمكنا. من الشيء أن يكون للإنسانعليه قدرة وسلطان. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٥٠٨)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٠٩).

(٩) في (د)[فأشار إلى إثبات الوحدة بمعنى نفي الشركة في الأمور الثلاثة المذكور بقوله، ولكن من طريق أنه].

(١٠) في هامش النسخة [ب]: مطلب في برهان التمانع

أما الأول فلاستلزامه[ل٦٠/ ظ] إمكان التمانع[١] بينهما وهو محالٌ، لأنه لا يخلو إما أن يقع ذلك التمانع في الخارج بالفعل أو لا يقع، فإن وقع إما أن يحصل مراد كل منهما فيلزم اجتماع النقيضين[٢]، أو لا يحصل[٣] فيلزم[٤] ارتفاع النقيضين وعجزهما معًا وتخلف المعلول عن علته التامة، لأنا فرضناهما صانعين قادرين على الكمال، أو لا يحصل مراد أحدهما فقط فيلزم عجز الآخر[٥][٦].

وإن لم يقع التمانع في الخارج لاتفاقهما دائمًا، فلا أقل إن إمكان التمانع يستلزم إمكان المحالات المذكورة، فإمكانُ المحالِ محالٌ، وكذا ما يستلزم المحالَ محالٌ، فالتعددُ محالٌ.

[فإن قيل: إن أردت بقولك: "يتمكن للآخر إرادة سكونه في ذلك الوقت"، أنه يمكن له إرادة السكون في وقت الإرادة الأولى حركته من غير اشتراط إرادة الأول الحركة فهو مسلمٌ، لكن لا يلزم منه اجتماع الإرادتين؛ لجواز أن يزول إرادة الحركة عن الواجب الأول عند إرادة الثاني سكونه.

وإن أراد أنه يمكن إرادة الآخر سكونه بشرط إرادة الأول حركته، نختار أنه لا يمكن للآخر ذلك.

قوله: "وهو يوجب عجزه".

قلنا: ممنوع، وإنما يلزم عجزه لو كان عدم الحركة أعني السكون ممكنًا حينئذ وليس كذلك، فإن وجود الحركة بشرط إرادة أحد الواجبين لها واجبٌ، وعدمها- أي: السكون ممتنعٌ.

قلنا: عدم إمكان إرادة الآخر سكونه بواسطة كون الحركة واجبة بإرادة الأول يوجِبُ عجز الآخر قطعًا، إذ لا مانع من إرادته السكون سوى كون السكون ممتنعًا بسبب تعلق إرادة الأول بالحركة، فعدم إمكان إرادة الآخر السكون إنما نشأ من الأول وتعلق إرادته

---

(١) بأن يريد أحدهما غير ما يريده الآخر. ينظر: دستور العلماء، (١/ ١٦٤).

(٢) في (د) [وعجزهما معًا؛ لأن حصول مراد كل منهما يستلزم عجز الأخر].

(٣) في (ب، د) [مراد كل منهما].

(٤) في (د) [أصلا].

(٥) في (د) [والترجيح بلا مرجح وتخلف المعلول عن علته التامة بالنسبة إلى الآخر]..

(٦) زيد في النسخة [ب]: والتخلف بالنسبة إليه.

بالحركة، ولا نفي بالعجز إلا هذا.

نعم، لو كان السكون ممتنعًا في نفسه لم يكن عدم إمكان إرادته إياه عجزًا.

وأيضًا الكلام في إمكان تعلق إرادة الثاني بالسكون آن[1] إرادة الأول الحركة لا بعده حتى [ل٦١/ و] يقال: "إنَّه ممتنع السكون بسبب إرادة الحركة"، بل يكون كلٌّ من التعلقين بالممكن، فيلزم العجزُ] [2].

ومن هذا التقرير يندفع اشكالاتٌ كثيرةٌ:

منها: ما يقال: أنه يجوز أن يكون أحد الإلهين قادرًا كاملاً والآخر معطلاً أو موجبًا أو ناقصًا في القدرة، وذلك لأنا فرضناهما صانعين قادرين على الكمال.

ومنها: أنه يجوز أن يتفقا من غير تمانعٍ، وذلك لأن جواز[3] الاتفاق لا يمنع إمكان التمانعِ.

ومنها: أنه يجوز ان يكون التمانع محالاً لاستلزامه محالاً، فلا يصح أن يقال: [4] لو تعدد الصانع لأمكن التمانع"، وذلك لأنه:

إن أراد أنه محالٌ لمجرد استلزامه محالاً فلا يضر المعلل بل ينفعه.

وإن أراد أنه محالٌ بالنظر إلى فرض تعدد [الصانع] [5] فبين البطلان، لأن إمكان التمانع لازم بالضرورةِ لمجموع الأمرين -أعني: تعدد الصانع القادر على الكمال، وإمكانَ شيءٍ من الاشياء، ومجموع هذين الأمرين محققٌ على فرضنا.

ومنها: أنَّا لا نسلم أنَّ عدم قدرة الآخر على السكون وكذا عدم حصوله عجز، وإنما يكون عجزًا لو كان السكونُ ممكنًا؛ لكنه ممتنعٌ لإرادة الأول الحركة، وذلك لأن إرادة

---

(١) مر بيان الآن.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [إمكان].

(٤) في (ب) [إنه].

(٥) ما بين المعكوفتين في (ب) [الصانعين].

كل منهما تتعلقان معًا بالممكن الصرف[(١)] ابتداءً، لعدم تقدم أحدهما على الآخر فلا يكون محالاً، ولأن معنى العجز عدم القدرة عليه بسد الغير عليه طريق القدرةِ وههنا كذلك.

[[(٢)]ومن هنا ظهر أن برهان التمانع[(٣)] على الوجه الذي قدرناه قطعيٌّ يفيد القطع على مسألة التوحيد لا ظنيٌّ على ما ظُنَّ بناءً على توهم ورود المنوع المذكورة على الملازمة][(٤)]، وقوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا)[(٥)] كاشفٌ عنه، لأن الظاهر منه نفي تعدد الصانع القادر على الكمال لا نفي الإله مطلقًا، إذ ليس المراد[(٦)] التمكن فيهما بل المؤثر فيهما، والظاهر من الفساد عدم [السكون][(٧)]، فتكون[ل٦١/ ظ] الملازمة قطعية، فالمعنى أنه لو تعدد الصانع القادر على الكمال فيهما لم يتكون السماء والأرض؛ لأنه لو تعدد لأمكن التمانع إلى آخر ما ذكرنا[(٨)].

ولا مثل له أي: في الألوهية، إشارةً إلى نفي الشركة في الألوهية أي: وجوب الوجود

---

(١) والصرف بالكسر: صبغ أحمر خال، ثم قيل لكل خالص من غيره صرف كأنه صرف عنه ما يشوبه. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢١٥).

(٢) في هامش النسخة [ب]: مطلبٌ في أن برهان التمانع قطعيٌّ لا ظنيّ

(٣) برهَان التمانع: لإِثْبَات تَوْحِيد وَاجِب الْوُجُود مَشْهُور بَين الْمُتَكَلّمين. وَتَقْرِيره أنه لَو أمكن إلهان لأمكن بَينهمَا تمانع بِأَن يُرِيد أحدهمَا حَرَكَة زيد وَالْآخر سكونه لِأَن كلا مِنْهُمَا فِي نَفسه أمر مُمكن. وَكَذَا تعلق الْإِرَادَة بِكُل مِنْهُمَا أمر مُمكن فِي نَفسه إِذْ لَا تنَافِي بَين تعلقي الإرادتين بل التَّنَافِي إِنَّمَا هُوَ بَين المرادين وَحِينَئِذٍ إِمَّا أَن يحصل الْأَمْرَانِ فيجتمع الضدان أَو لا فَيلْزم عجز أحدهمَا وَهُوَ دَلِيل الْحُدُوث والإمكان وعلامتهما لما فِيهِ من شَائِبَة الِاحْتِيَاج المستلزم لَهما فالتعدد مُسْتَلْزم لإِمْكَان التمانع المستلزم للمحال فَيكون ذَلِك الإمكان محالا فَيكون التَّعَدُّد محالا أَيْضا لِأَن المستلزم للمحال محَال لَا مُمكن فَإِن الْمُمكن هُوَ الَّذِي لَا يلْزم من فرض وُقُوعه محَال. ينظر: الكليات (ص٨٥٢، ودستور العلماء، (١/ ١٦٤).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [واعلم أن مسألة التوحيد من المطالب العقلية اليقينية لا من الظنية الإقناعية على ما ظن وما ذكرناه من برهان التمانع حجة قطعية].

(٥) [الأنبياء: ٢٢].

(٦) في (ج) [به].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [التكون].

(٨) في (د) [ومن طريق أنه].

لذاته، وذلك لأن معنى المماثلة هي المشاركة في تمام الماهية والحقيقة، والله تعالى لما كان وجوده وتعيينه عين ذاته[(١)] لم يكن له ماهيةٌ كليةٌ يشاركُهُ فيها غيره ويكون مثلُهُ في تلك الماهية، ولأنه لو كان له مثلٌ مُشاركٌ في تمام الماهية لكان امتياز كل منهما عن الآخر بخصوصيةٍ، فلا يخلو إما أن يكون ذلك المثل ممكنًا أو واجبًا، وكلاهما باطلان:

(أما الأول: فلأن كلَّ واحدٍ من الوجوب والإمكان إن كان من لوازم الماهية المشتركة[(٢)] يلزم إما أن يكون الواجب ممكنًا أو الممكن واجبًا، وإن كان من لوازم الماهية المشتركة مع الخصوصية المميزة لكل منهما يلزم تركب الواجبِ، وهو[(٣)] باطل.

وأما الثاني: فلأن كلاً من الوجوبين إن كان من لوازم الماهية المشتركة لزم احتياج الواجب في تعينه إلى الغير، وإن كان من لوازم الماهية مع الخصوصية لزم تَركُبُ الواجب، وكلاهما ينافي الوجوب الذاتي.

[وقد يقال: إنَّ الواجب لذاته لو تعدد لكان مجموعهما ممكنًا، لاحتياجها إلى أجزائه، فلا بد له من علة وهي إما نفس المجموع أو جزئه أو خارج عنه، والكل باطل.

أما الأول[(٤)]: فلأن الشيء لا يكون علةً لنفسه.

فإن قيل: يجوز أن يكون العلة هي المجموع من غير ارتباطٍ والمعلول هو المجموع مع الارتباط فتغايرا.

قلنا: المراد بالمجموع هنا هو معروضُ الهيئةِ الاجتماعيةِ لا المعروض مع الهيئةِ الاجتماعيةِ، فيلزم بالضرورة كون الشيء فاعلًا لنفسه

فإن قيل: إذا لم تعتبر الهيئةُ لا يكون هناك مجموعٌ وراء الأجزاء[ل٦٢/ و]

قلنا: بديهةُ العقل تحكم بوجود مجموعٍ مقيدٍ مع الهيئةِ وراء الأجزاء المتفرقة، والقيد خارجٌ عنه.

---

(١) في (د) [على ما سيأتي]..

(٢) في (د) [ومقتضاها].

(٣) تركيب الواجب.

(٤) وهو كون العلة نفس المجموع.

وأما الثاني[١]: فللزوم كون الشيء علةً لنفسه ولغيره، لأن علة المجموع لابد وأن يكون علة لكل جزء منه، وكون الواجب معلولًا لغيره، على القول بأن الجزء غير الكل.

وأما الثالث[٢]: فلامتناع كون الواجب معلولًا لغيره] [٣]، فإذا لم يكن له مثلٌ انحصر الألوهية فيه كالخالقية، وإذا انحصرا فيه انحصر المعبوديةُ فيه أيضًا، لأن من لم يكن خالقًا على الكمال ولا واجبًا وجودُهُ لذاته لم يستحقَ كمالَ التعظيم وهو معنى العبادة، هذا قول اهل السنة.

وقال أكثر المعتزلة: إنَّ ذاته تعالى مماثلةٌ لسائر الذوات في الذاتيةِ [الحقيقيةِ] [٤]، وإنما يمتاز عن سائر الذوات بأحوالٍ أربعةٍ: الواجبيةُ[٥] والحينيةُ[٦] والعالميةُ[٧] والقادريةُ[٨] التامَّين[٩].

وقال أبو هاشمٍ منهم: إنه إنما يمتاز عما عداه بحالةٍ خامسةٍ وهي: الموجبيةُ لهذه الأربعة سماها بالإلهية[١٠].

واستدلوا عليه: بأن الذات والماهية تنقسم إلى الواجبِ والممكنِ، ومورد القسمة لا يكون إلا شِركةً بين أقسامه.

قلنا: إنَّ المشترك هو مفهوم الذات أعني: ما يصح أن يُعلَم ويُخبَر عنه أو ما يقوم بذاته، وهذا المفهوم أمرٌ عارضٌ للذواتِ المخصوصةِ المتخالفةِ الحقائق، ولا يلزم من اشتراكِ العارضِ اشتراكُ المعروضِ، (ومنشأ هذا الغلط عدم الفرق بين عنوان الموضوع وبين

---

(١) وهو كون العلة جزئه.

(٢) وهو كون العلة خارجة عنه.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [والحقيقية].

(٥) أي: الوجوب. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاح الفنون، (١/ ٨١٦).

(٦) لعله الحية، فيكون المراد الحياة. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٨١٦).

(٧) أي: العلم التام. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٨١٦).

(٨) أي: القدرة التامة. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٨١٦).

(٩) ينظر: المواقف في علم الكلام: (٢/ ٢٣)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف: (٣/ ١٠).

(١٠) المواقف في علم الكلام (٣/ ٢٥).

ماصدق[١] عليه العنوان وهو ذات الموضوع، فإن المشترك هو العنوانُ العارضُ، والمتخالفُ هو الماصدق المعروض)[٢].

[ثم هذا[٣] مسلك المتكلمين، واستدل الحكماء على وحدانية الواجب تعالى بوجوه[٤]:

الأول: أنهم قالوا: لا يجوز أن يكون في الوجود موجودان كل منهما واجب الوجود لذاته، لأن طبيعة واجب الوجود لذاته إما ان يقتضي لذاتها التعين أو لا: [ل٦٢/ ظ]

فإن اقتضت لزم انحصاره في فردٍ، (لأن الطبيعة المقتضية لفردٍ لو كان لها فردٌ آخرُ غيرَ ذلك الفرد.. لزم تخلف مقتضى الذات عنها وهو محالٌ)[٥].

وإن لم تقتضي لذاتها التعيين؛ لزم احتياج واجب الوجود لذاته في تعينه إلى الغير، فلا يكون ما فرض واجب الوجود واجبًا.

وأوردوا عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون حقيقتان مختلفتان تقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجبِ الوجودِ محمولاً عليهما حملًا عرضيًا[٦]، فيكون كل منهما منحصرًا في فرد من غيرِ انحصارِ واجبِ الوجودِ في فردٍ.

ورد بأن: حقيقة الواجب ليس إلا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود.

وأجيب بأنه: إن أراد أن حقيقة واجب الوجود ليس إلا المعنى الذي نفهمه من لفظ الوجود فممنوع؛ كيف؟ وإنَّ حقيقة الواجب عندهم غير معقول للبشر ولا ممكنة التعقل[٧]، فغير المعقول غير معقول.

---

(١) بينه بقول: ذات الموضوع؛ أي: أفراده، فما صدقات الإنسان: زيد وعمرو...إلخ.
(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].
(٣) في (ب) [هو].
(٤) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، (ص ٤٣).
(٥) ما بين قوسين غير موجود في النسخة [ب].
(٦) وهو أن لا يكون الموضوع مستحقا للموضوعية. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٨٢١.
(٧) في (ب) [له]..

وإن أراد أن حقيقة الواجب يصدق عليه ما يفهم من لفظ الوجود فمسلمٌ، لكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم(١) حقائق متخالفة تقتضي كلٌ منها تعينه، وحمل الوجود عليها على سبيل حمل اللازم الخارجي.

الثاني: أنَّهم قالوا: لو كان الوجوبُ مشتركًا بين اثنينِ لكان بينهما تمايزٌ لامتناع الاثنينيةِ(٢) بدونِ التمايزِ، وما به التمايزُ غيرُ ما به الاشتراكُ، فيلزمُ تركبُ كلٍ من الواجبينِ مما به الاشتراكُ وما به الامتياز، أي: الماهية والتعين، لأن الوجوبَ نفسُ ماهيةِ الواجبِ، فالاشتراكُ فيه يستلزمُ تركُبُ الواجب من الماهيةِ والتعيين، وذلك باطل وإلا لم يكن الواجبُ واجبًا.

وأجيب عنه: بأنه يجوزُ أن يكون التعيُّن من العوارضِ، فلا يلزم التركب.

ورد بأنه: إن أريد بكون التعيُّن من العوارض كونه من عوارض الماهية.. فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما.[ل٦٣/ و]

وإن أريد كَونُهُ من عوارضِ الهُويةِ.. فغير معقول، لأنَّ الهويةَ شخصٌ جزئيٌ يمنعُ نفسُ تصورُ مَفهُومِهِ عن وقوعِ الشركةِ فيه، فلو لم يُعتبَرُ فيه سوي الماهيةِ الكليةِ شيءٌ يفيدُ الجزئيةَ لم يكن نفس مفهومِهِ من حيث هو مانعًا عن وقوعِ الشركةِ فيه، فلا يكونُ شخصًا جزئيًا.

الثالث: أنه لو كان الواجبُ متعددًا لكان لكلٍ منها تعيُّنٌ زائدٌ على ماهيتِهِ، ضرورةَ أن امتياز أفراد ماهيةٍ واحدة بعضها عن بعض لا يكونُ إلا بتعيُّنٍ زائدٍ عليها، فلا يخلوا إمَّا أن يكون بين التعيُّن والوجوب لزومٌ أو لا.

فإن كان الثاني جاز انفكاك أحدهما عن الآخر فانضمام أحدهما إلى الآخر يستدعي سببًا، فذلك السبب ليس نفس الذاتِ وإلا كان بينهما لزومٌ، فيعودُ إلى الشقِّ الأول، فتعين

---

(١) في (ج) [الوجود].

(٢) الاثنينية: هي كون الطبيعة ذات وحدتين ويقابلها كون الطبيعة ذات وحدة أو وحدات. والاثنان هما الغيران. وقال بعض المتكلّمين ليس كل اثنين بغيرين. وستعرف تفصيله في لفظ التغاير. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٩٩).

أن يكون أمرًا خارجًا، فيكونُ كلٌّ من الواجبينِ محتاجًا إلى الغير، فلا يكونُ الواجبُ واجبًا.

وإن كان الأول فاللزوم بين الشيئين إما بأن يكون أحدُهُما علةً للآخرِ أو بكونِهما معلولَيْ علةٍ ثالثةٍ:

فإن كان بكونِ الوجوبِ علةً للتعيُّنِ، لزم خلاف الفرض[1]، لأنَّ التعيُّن المعلول للوجوب لازمٌ له غيرُ منفكٍ[2] عنه، فلا يوجد الواجبُ بدونهِ.

وإن كان بكونِ التعيُّنِ علَّةً للوجوبِ لزم كون الوجوب الذاتي وجوبًا بالغير لأنَّ التعيُّن زائدٌ على الذات، وإن لم يُجعَل زائدًا لزم خلاف الفرض، وتقدم الوجوب على نفسهَ ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجودِ[3] والوجوبِ.

وإن كان اللزوم بينهما بكونهما معلولَيْ علةٍ ثالثةٍ:

فإن كان تلك العلة هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض، لأنَّ الطبيعة إذا اقتضت تعينًا انحصر نوعها في شخصها[4]، وأيضًا يلزم تقدم الوجوب على نفسه[5] كما عرفت.[ل٦٣/ ظ]

وإن كانت أمرًا آخر منفصلًا عنه، لم يكن الواجب بالذات واجبًا بالذات لامتناع احتياجه في وجوبه وتعينه إلى الغير.

أجيب عنه: بأنَّا لا نسلم أنَّه لو كان الواجب أكثر من واحدٍ لكان لكل منهما تعين زائد على ماهية، وإنَّما يلزمُ لو كان ما يصدقُ عليه الواجبِ أمورًا مشتركةٍ في الماهيةِ النوعيةِ[6]

---

(١) مر بيان الفرض.

(٢) فَكَّ الشيء خلصه وكل مشتبكين فصلهما فقد فكهما و فكَّكَهُ أيضا تفكيكا و الفَكُّ اللحي يقال مقتُل الرجل بين فكيه و فَكَّ الرهن خلصه و افْتَكَّهُ أيضا و فَكَاكُ الرهن بفتح الفاء وكسرها ما يفتك به و فَكَّ الرقبة اعتقها وباب الثلاثة رد و انْفَكَّتْ رقبته من الرق وما انْفَكَّ فلان قائما أي ما زال قائما وسقط فلان فانفكت قدمه أو أصبعه إذا انفرجت وزالت. ينظر: مختار الصحاح، (ص ٥١٧).

(٣) فوجود العلة سابق على وجود المعلول.

(٤) كالإنسان ينحصر في زيد وخالد وبكر...إلخ.

(٥) زيد في النسخة [ب]: ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب.

(٦) الماهية النوعية: هي التي تكون في أفرادها على التسوية. ينظر: التعريفات، (ص ١٩٥).

وهو ممنوعٌ.

لم لا يجوز أن يكون ما صدقَ عليه الواجبِ أمورًا متخالفةً في الحقيقةِ يتميز كل منهما عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعيُّنٍ زائدٍ، ويكون تعيُّن كلٌ منهما نفس ما هيته، ويكون [كلٌ] (١) منهما وجوبًا خاصًا مقتضيًا للوجوبِ المطلقِ، ويكون تقدم الواجب على الوجوبِ المطلقِ بالوجوبِ الخاص الذي هو نفس الذات] (٢).

ولا يشبهه شيءٌ من الأشياءِ في(٣) صفاته وأفعاله لكون صفاتهِ كاملةً وأفعالهِ تامةً ومحكمةً بخلاف سائر الأشياء.

وهو شيءٌ لقوله تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾(٤).

لا كالأشياء لأنَّ الأشياءَ كلها موجودةٌ بعد العدم، والله تعالى موجودٌ في الأزل، ومعنى لفظ الشيء هو الثابت في الخارج على ما [ورد] (٥) عن أبي حنيفة، وهو مذهب(٦) أهل السنة، خلافًا لبعض المعتزلة فإنهم قالوا "معنى لفظ الشيء هو المعلوم"، ويلزمهم صحة إطلاق لفظ الشيء على المستحيل، لأنه معلومٌ، واللغة لا تساعده بل ترده.

ليس بجسمٍ [باتفاق المتكلمين، والحكماء غير المجسمة(٧).

استدل المتكلمون] (٨) بأنَّ الجسم مركب [من أجزاء لا تتجزأ] (٩) فيحتاج إلى

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (د)[ذاته].

(٤) سورة: الأنعام: الآية ٢٩.

(٥) ما بين المعكوفتين في (ج) [روي].

(٦) في (د) [جمهور].

(٧) فرقة يقولون إنّ الله جسم حقيقة. فقيل هو مركّب من لحم ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره. وقيل هو نور يتلألأ كالسّبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه. ومنهم من يبالغ ويقول إنّه على صورة إنسان. فقيل شاب أمرد جعد قطط. وقيل هو شيخ أسمط الرأس واللحية، تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا. [ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢ / ١٤٧٣)].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

الأجزاء والحيز، وهذا من أمارات الإمكان والحدوث، والله تعالى منزهٌ عنهما.

(وقال بعض الكرامية[١]: "إنه جسمٌ بمعنى موجودٌ"، وبعضٌ آخر منهم "إنه جسمٌ بمعنى قائمٌ بنفسه"[٢]، فالنزاع معهم في مجرد تسمية لفظ الجسم، نحن لا نطلقه بناءً على[ل٤٦/ و] أن أسماء الله توقيفية[٣] [ولو مجازًا] [٤].

وقالت المجسمة: " إنَّه تعالى جسمٌ على الحقيقيةِ، وهو كفرٌ وطغيانٌ[٥][٦]) [٧].

[واستدلَّ الحكماءُ بوجهينِ:

أَحَدُهُمَا: أنَّ كُلَّ جسمٍ متكثرٌ[٨] بالقسمةِ الكميةِ[٩] إلى أجزاءٍ متشابهةٍ، وبالقسمةِ المعنويةِ[١٠] إلى هيولي[١١] وصورةٍ، وواجبُ الوجودِ لا ينقسمُ أصلًا[١٢]، فلا شيء من الجسمِ بواجبِ الوجودِ، وينعكس إلى قولنا: لا شيء مما هو واجبُ الوجودِ بجسمٍ، وهو

---

(١) الكرامية: أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام وهم طوائف بلغ عددهم إلى اثنتي عشرة فرقة، وأصولها ست العابدية، والتونية، والزرينية، والإسحاقية، والواحدية. وأقربهم الهيصمية، ولكل واحدة منهم رأي إلا أنه لما لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين، بل عن سفهاء أغتام جاهلين لم نفردها مذهبا. ينظر: الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ١٠٨).

(٢) ينظر: المسامرة شرح المسايرة للكمال بن أبي شريف بن الهمام، (صـ٢٧)، ط: المكتبة الأزهرية للتراث ٢٠١٦م/ ١٤٣٧هـ.

(٣) والتوفيقيُّ في الشرع: كالنصِّ يقال مثلاً: أسماء الله تعالى توقيفيةٌ. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢٣٩).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٣٩).

(٦) طَغَا يطغَى بفتح الغين فيهما ويطغُو طُغْياناً و طُغْوَانا أي جاوز الحد وكل مجاوز حده في العصيان طَاغ و طَغِيَ بالكسر مثله و أَطْغَاهُ المال جعله طَاغِياً و طَغَى البحر هاجت أمواجه وطغى السيل جاء بماء كثير و الطَّغْوَى بالفتح مثل الطُّغْيَانِ و الطَّاغِيَةُ الصاعقة. ينظر: مختار الصحاح، (ص ٤٠٣).

(٧) مابين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٨) تكثَّرَ بـ يتكثَّر، تكثُّرًا، فهو مُتكثِّر، والمفعول مُتكثَّر به. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (٢/ ١٩٠٨).

(٩) مر المراد بالكم.

(١٠) القسمة الوهمية فرض شيء غير شيء. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٣٨١).

(١١) مر تعريف الهيولى.

(١٢) في (ب، ج) [أي: لا بالكم ولا بالمعنى].

المطلوب(١).

أمَّا أنَّ واجب الوجودِ لا ينقسمُ أصلًا، فلأن الشيء المنقسم إنما يجب بما هو جزءٌ له والجزء غير الكل،(٢) فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكونُ واجبًا بذاته، بل ممكنًا، لكون وجوبه بالغير.

أجيب عنه: بأنَّا لا نسلمُ أنَّ كلَّ جسمٍ منقسمٌ بالقسمةِ المعنويةِ إلى هيولي وصورة، وما ذكروه في الاستدلال عليه فاسدٌ على ما عرفت في محله، لأنه مبنيٌّ على أصلهم الفاسد من إثبات الهيولي والصورة المبنى على قدم العالم، بل كلُّ جسمٍ بسيطٍ في نفسه كما هو عند الحس غير مركب أصلاً لا من الهيولي والصورة ولا من أجزاء تتجزأ كما قال به الاشراقيون(٣)، والانقسام بالكم إلى أجزاءٍ مقداريةٍ ليس انقسامًا بالفعل بل بالقوة(٤)، لأنَّ الجسم البسيط متصلٌ واحدٌ عندهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاءٍ مقداريةٍ(٥) أصلاً، بل بالقوةِ فقط، فلا يكون الجسم البسيط بحسب هذا الانقسام واجبًا بالأجزاء، لأنَّ الجزء ليس بموجودٍ معه.

وأيضًا لا نسلمُ أنَّ الشيء المنقسم إلى أجزاء إذا كان واجبًا بأجزائه لا يكونُ واجبًا بذاته بل ممكنًا، وإنما يكون كذلك لو لم يكن أجزاؤه واجبًا أيضًا، وأمَّا إذا كان أجزاؤه واجبًا فيكون الكل واجبًا بالذاتِ، فإنها إذا كانت واجبةٌ وكان وجود الكلي لا يتوقف إلا على أجزائه، فهو بالنظر إلى ذاته يستحق بالوجود، فيكون واجب الوجود بالذات.

وقد يدفع هذا الأخير بأن كلَّ واحدٍ من الجزئين لا شك أنَّه غير الذات، وأنَّ الذات

---

(١) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام، (ص ١٧٧).

(٢) في النسخة [ب]: فلأنه لو انقسم بهما لزم ان يكون واجبًا بالأجزاء لا بالذات وهو ينافي الوجوب.

(٣) الحكماء الإشراقيون، لقّبوا بذلك لأنّهم هم الذين أشرقت بواطنهم الصافية بالرياضة والمجاهدة من باطن أفلاطون حاضرين في مجلسه أو غائبين عن مجلسه، ومتوجهين إلى باطنه الصافي المتحلى بالعلوم والمعارف، مستفيدين منه بالتوجّه إلى باطنه لا بالمباحثة والمناظرة، فلكلّ طريقة طائفتان. وحاصل الطريقة الأولى الاستكمال بالقوة النظرية والترقّي في مراتبها. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ٧٠٢).

(٤) في (ب) [فقط].

(٥) الْجُزْء المقداري: كلما يَقع فِي الْكتب يُرَاد بِهِ الِاحْتِرَاز عَن الهيولى وَالصُّورَة فَإِنَّهُمَا وَإِن كَانَتَا من أَجزَاء الْجِسْم لكنهما غير مقداريين. ينظر: دستور العلماء، (١/ ٢٧١).

محتاجةٌ [ل٦٤/ ظ]إليه، فيكون الذات في نفسها وتقررها محتاجةٌ إلى الغير، فيكونُ ممكنًا، وإن كان الأجزاءُ كلها واجبًا على أن القولِ بوجوبِ الأجزاء فاسدٌ، لاستلزامه تعدد الواجب لذاته، وقد ثبت بطلانه.

وثانيهما: أنَّ كلَّ جسمٍ معلولٌ، ولا شيء من المعلولِ بواجبٍ، فلا شيء من الجسمِ بواجبِ الوجودِ، أمَّا الكبرى[١] فلأن ما ثبت كونه علة للجميع لا يكون معلولاً، وأمَّا الصغرى[٢] فلأن الامتدادات[٣] الجسمانية التي هي أفراد الجسم متشاركةٌ في مطلق الامتداد الجسماني، والامتدادُ الجسمانيُّ طبيعةٌ نوعيةٌ[٤] محصلةٌ وليست منحصرة في فردٍ، بل لها أفرادٌ كثيرةٌ، وكل نوع يوجد له أفراد فهو معلولٌ لعلَّةٍ، لأن تعدد النوع الواحد في الخارج لا يكون لذاته بل لغيره فيكون معلولاً له.

مثلاً إنَّ نوعَ الانسانِ يتكثرُ إلى زيد وعمرو لا لذات زيد وعمرو، لأنه لو كان لذات زيد مثلاً لم يكن عمرو انسانًا، لأنَّ مقتضى الذات لا يتخلف عنه، فيلزم أن ينحصر الإنسانية في فرد، بل إنَّما كان زيدٌ انسانًا لعلة جعله انسانًا وكذا عمرو كان إنسانًا لعلة كذا، فيكون كلُّ جسمٍ معلولاً، لأنَّ كون الجزء الذي هو نوع الامتداد الجسماني معلولاً لا يستلزم كون الكلِّ معولاً، ولا يلزم كون الماهية مجعولة[٥]، لأن الجاعل لم يجعل الماهية [معلولًا][٦] بل جعلها شخصًا.

أجيب عنه: بأنَّا لا نسلمُ أنَّ الامتدادَ الجسمانيَّ طبيعةٌ نوعيةٌ، لم لا يجوز أن يكون

---

(١) أي: المقدمة الكبرى وهي قوله: ولا شيء من المعلولِ بواجبٍ.

(٢) أي: المقدمة الصغرى وهي قوله: كلَّ جسمٍ معلولٌ.

(٣) جمع امتداد وهو عند الحكماء يطلق على الصورة الجسمية، وكذلك الممتد يطلق على الصورة الجسمية. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٢٦٢).

(٤) قال التهانوي: "الطباع: بالكسر هو مبدأ أوّل لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات. ويطلق أيضا على الصورة النوعية. قال السّيّد السّند في حاشية المطوّل: قد أطلق في الاصطلاح الطبيعة والطّباع على الصورة النوعية". موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١١٢٤).

(٥) أي: بجعل الجاعل.

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [ماهية].

الامتدادُ الجسمانيُّ في بعضِ الأجسامِ مخالفًا بالحقيقةِ لسائر الامتدادات الجسمانية، ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسًا أو عرضًا عامًا بالقياس إليها لا نوعًا] [١].

ولا جوهرٍ لأن الجوهر:

عند المتكلمين عبارةٌ عن متحيزٍ بالذات[٢]، والله تعالى منزهٌ عن التحيز.

وعند الحكماءِ ماهيةٌ[ل٦٥/ و] إذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع[٣][٤] وذلك [لا يتصور في حق الواجب تعالى] [٥]، [إذ ليس عندهم ماهيةٌ يعرضها[٦] الوجود، بل ماهيته وحقيقته عين وجوده، وإنما يتصور ذلك في حق الممكنات، وقد يطلق الجوهر على الغني عن المحلِ[٧]، وهذا المعنى وإن لم يسلب عن الله تعالى، لكنه لا يطلق عليه تعالى اسم الجوهر، بناءً على أن اسماء الله تعالى توقيفيةٌ.] [٨]

ولا عرضٍ لأنه يحتاج في وجوده وقيامه إلى الغير [وهو الموضوع] [٩]، والواجبُ تعالى مستغنٍ عنه، ولأنّه يمتنعُ بقاؤهُ وإلَّا لكان[١٠] معنى قائمًا به فيلزمُ قيامُ العرضِ بالعرضِ[١١] وهو محالٌ، لأنَّ معنى قيامُ العرض بالشيء أنَّ تحيزهُ تابعٌ لتحيزهِ، والعرض لا

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٤٠).

(٣) ينظر: غاية المرام في علم الكلام، (صـ١٧٩)، أبو الحسن سيد الدين على بن أبي على بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق: الأستاذ الدكتور/ حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة، وينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ٤٨١).

(٤) الموضوع: محل العرض المختص به. ينظر: الكليات (ص٦٢٥)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣١٩).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [وذلك إنما يتصور فيما وجود غير ذاته ووجود الواجب عين ذاته].

(٦) أي: يعرض لها.

(٧) المحل: هو ظرف من الحلول وهو عند الحكماء منحصر في الهيولى والموضوع. والمحلّ عند الكوفيين من النحاة اسم للمفعول فيه كما يجيء في محله. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٤٩٠).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في (ب) [البقاء].

(١١) قيام العرض بالعرض: هو القيام بالغير وهو يقابل القيام بالذات وبالغير فنقول قيام الممكن بذاته عند جمهور المتكلّمين النافين للجواهر المجرّدة هو التحيّز بالذات، أي كون الشيء مشارا إليه بالإشارة الحسّية بالذات بأنّه =

تحيز له بذاتهَ حتى يتحيز غيره بتبعيتهِ، وهذا مسلكٌ خاصٌ للأشعريّ ومن تبعه.

والحق أنَّ الأعراضَ باقيةٌ، وقيامُ العرضُ بالعرضِ جائزٌ على ما ذهب إليه مشايخ الماتريدية [والحكماء والمعتزلة] (١)، لأنَّ عدم بقائِها مبنيٌّ على أنَّ بقاء الشيء معنى موجودٌ في نفسهِ زائدٌ على وجودِ ذلك الشيء، وعلى أنَّ معنى القيام بالشيء هي التبعيةُ في التحيزُ، [وعلى أنَّ بقاء الشيء لابد وأن يكون معنى قائمًا بالشيء لا بمحلِ ذلك الشئ، والكلُ ممنوعٌ] (٢).

لأنَّ البقاءَ عبارةٌ عن استمرارِ الوجودِ وعدم زواله، وحقيقته [هو] (٣) الوجود في الزمان الثاني، ومعنى قولنا: "وُجِدَ ولـمْ يبقَ" أنَّه حدث فلم يستمر وجودُهُ(٤) في الزمان الثاني، [فيكونُ أمرًا اعتباريًا لا أمرًا موجودًا فيجوزُ اتصافُ العرضُ بهِ] (٥).

وإنَّ القيام عبارةٌ عن الاختصاصِ الباعثِ كما في أوصاف الباري تعالى لا التبعيةِ في التحيز، [فيجوز أن يكون أحد العرضين وصفًا ناعتًا للآخر، كما يقال: "السوادُ باقٍ".

وأن يقال: الشئ يجوز أن يكون معنى قائمًا مع الشئ بمحلِ الشئ، أعني: الجسم للسوادِ، وبقائه بمعنى تبعيتهما له في التحيز.

فإن قيل: فعلى هذا ليس كون البقاء وصفًا للسوادِ أولي من عكسه.

قلنا: ممنوعٌ؛ لأن تابع شئ في التحيز يجوز أن يكون ناعتًا لتابعٍ آخر لذلك الشئ لخصوصيةٍ ذاتيةٍ بينهما] (٦).

=

هنا أو هناك. وقيام الواجب بذاته عندهم هو الاستغناء عن محلّ يقومه ويحصله، والقيام بالذات عند الحكماء مطلقا هو الاستغناء عن المحلّ. وبالجملة فالقيام بالذات له معنيان عند المتكلّمين ومعنى واحد عند الحكماء. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٣٥٥).

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [وعلى أن معنى القيام بالشيء هي التبعية في التحيز وكلاهما ضعيف].

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [هذا].

(٤) في (د) [ولم يكن ثابتا].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فإن قيل: لاشك أنَّ الأجسامَ باقيةٌ، ولو كانت الأعراضُ باقيةً أيضًا لزم استغنائُها عن المؤثرِ حالَ البقاءِ، لأنَّ علة الاحتياج إلى العلة هو الحدوثُ عندنا، ولا حدوثَ حالَ البقاءِ، وأمَّا إذا لم تكن الأعراضُ باقيةً فيحتاج في تجددها[ل٦٥/ ظ] آنًا فآنًا إلى المؤثرِ، وبواسطته يحتاجُ الجسمُ أيضًا حال بقائه [لعدم خلوهِ عن العرضِ] (١)، فلا يلزمُ الاستغناءُ أصلًا.

قلنا: كما أنَّ اتصاف الممكنِ بالوجودِ في آنِ حدوثِهِ لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته إلى طرفيه، كذلك بقاءُ اتصافَهُ به في الزمانِ الثاني وما بعده ليس مقتضي ذاته، لأن استواء نسبتِهِ إلى طرفيهِ مقتضى ذاتِهِ فلا يزول عنه، فكما استحال اقتضاؤهُ الوجودَ في الزمانِ الأول استحال اقتضاؤه إياهُ في الزمانِ الثاني، فكما أنَّ اتصافَهُ بالوجودِ في زمانِ الحدوثِ مستندًا إلى المؤثرِ كذلك اتصافَهُ به فيما بعده من الأزمنة مستندًا [الي المؤثرِ] (٢) أيضًا.

والأول وهو اتصافُهُ بأصلِ الوجودِ، والثاني هو اتصافُهُ ببقاءِ الوجودِ، فهو في وجودِهِ ابتداءً وفي استمرارِهِ محتاجٌ إلى المؤثرِ الذي يفيدُهُ الوجودَ ويديمُهُ(٣) له، على معنى أنَّه يجعله متصفًا بالوجودِ ويديمُ له ذلك الاتصاف، لا على معنى أنَّه يوجَدُ اتصافُهُ بالوجودِ ويوجَدُ دوامُ اتصافِهِ به، لأنَّ الاتصافَ به ودوامَهُ أمران عدميَّان.

وبهذا سقط ما قيل: إنَّ تأثيرَ المؤثرِ حالَ البقاءِ.

إنْ كان في الوجودِ يلزمُ تحصيلُ الحاصلِ.

وإنْ كان في أمرٍ متجددٍ ولم يكن المؤثر موجِدًا للباقي بل لأمرٍ آخرٍ، فلا يكونُ مؤثرًا في الباقي.

[لأنَّا نقول: إنَّ تأثيرَ المؤثرِ حالَ البقاءِ في الوجودِ، وقوله: "يلزمُ تحصيلُ الحاصل ممنوعٌ، وإنَّما يلزمُ له لو كان تأثيرُهُ في أصلِ الوجودِ، لكنه ليس كذلك بل في بقائِهِ، وبقاؤُهُ وإنْ كان أمرًا متجددًا لكنه ليس وجودًا ابتدائيًا حتى يلزمُ من كونِ تأثيرِ المؤثرِ في أمرٍ متجددٍ

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [إليه].

(٣) دَامَ الشَّيْءِ يَدُومُ دَوْمًا وَدَوَامًا وَدَيْمُومَةٍ ثَبَتَ وَدَامَ غَلَيَانُ الْقِدْرِ سَكَنَ وَدَامَ الْمَاءُ فِي الْغَدِيرِ أَيْضًا. ينظر: المصباح المنير، (ص ٢٠٤).

أن لا يكونَ المؤثرُ موجِدًا للباقي] [١].

ولا في جهةٍ[٢] لأنَّها من خواصِ الأجسام، خلافًا [للمشبهةِ] [٣][٤].

ومكانٍ وإلَّا لزم قدم المكان وحدوث الواجب، ولأنَّ المتمكنَ مُحتاجٌ إلى المكانِ، والمكان مستغنٍ عنه لجواز الخلاء، فيلزمُ احتياجُ الواجب واستغناء المكان؛ [ولأنه من خواص الأجسام] [٥].

وزمانٍ لأنَّه عبارة عن أمرٍ متجددٍ يقدر به متجدد آخر فلا يتصور[ل٦٦/ و] ذلك في القديم.

وعند الحكماء هو عبارةٌ عن مقدارِ حركةِ الفلكِ الأعظمِ[٦]، فلا يتصورُ فيما [لا تعلق] [٧] له بالحركةِ والجهةِ أصلاً.

[**وآنٍ**] [٨] لأنـه ظـرف الزمـان؛ نعـم وجـودُهُ مقـارنٌ للزمـانِ والآن، وحاصـلٌ مـع حصولِهما، ولا يلزم منه كونُه واقعًا فيهما.

ولا مصوَّرٍ أي: ذي صورةٍ وشكلٍ.

ولا محدودٍ أي ذي حدٍ ونهايةٍ.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) بالكسر عند الحكماء يطلق على معنيين: أحدهما أطراف الامتدادات وبهذا المعنى يقال ذو الجهات الثلاث والسّبع إذ لا تنحصر الجهة بهذا المعنى في الست بل تكون أقل وأكثر وتسمّى مطلق الجهة. وثانيهما تلك الأطراف من حيث أنها منتهى الإشارات الحسّية ومقصد الحركات الأينية ومنتهاها بالحصول فيه، أي بالقرب منه والحصول عنده. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٥٩٨).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [للمعتزلة].

(٤) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه، وهو يطلق على فرقة من كبار الفرق الإسلامية شبّهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادث، ولأجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (٢/ ١٥٤٥).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ٥٤٢)، وشرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ١٨٩).

(٧) ما بين المعكوفتين في (ج) [يتعلق].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [ولا في آن.

ولا معدودٍ أي: ذي عددٍ[(١)]، [لأنها] [(٢)] من خواص الاجسام.

ولا متحدٍ مع غيرِه الاتحادُ يطلقُ على معانٍ ثلاثةٍ:

الأول: أنْ يصير الشيء شيئًا آخر من غير أن يزول عنه شيءٌ، أو ينضمُ إليهِ شيء، مثل أنْ يصيرَ زيدٌ عمروًا، وهذا المعنى محالٌ في الواجبِ والممكن، لأن التغاير بينهما من مقتضى ذاتهما فلا يزولُ عنهما، ولأنَّ الهويتين إن عُدِمَا بعد الاتحاد وحدث أمرٌ آخر فلا اتحاد، وإن عُدِمَ أحدهما فقط فلا اتحاد أيضًا، إذ لا يتحد المعدوم مع الموجود، وإن بقيا معًا بعد الاتحاد فهما اثنان فلا اتحاد أيضًا.

[فإن قيل: يجوز أن تبقي ذاتاهما بصيغةِ الوحدةِ بعدما كانا اثنين.

فالجواب: أنَّ المدعى امتناعِ اتحاد الاثنين بأن يصير زيدٌ عمروًا مع بقائهما معًا لا زوال صورة الاثنين عن شيء وحدث صورة الوحدة فيه، وإذا فرضنا بقائهما بصفةِ الوحدةِ بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الأمر الموضوع للوحدةِ والكثرةِ معًا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة، لأنَّ شيئًا من الوحدتين إذا لم ينعدمُ، لأنّا فرضنا بقائهما كان الكثرة متحققة أيضًا، فيلزم اجتماع المتقابلين في محلّ واحدّ وإنَّه محالٌ] [(٣)] [(٤)].

والثاني: أن ينضم إليه شيءٌ آخرٌ فيتحصل منهما شيءٌ ثالثٌ، كما يقال: "صار الترابُ طينًا، والخشبُ سريرًا".

والثالث: أن يصير الشيءُ شيئًا آخر بطريقِ الاستحالةِ[(٥)] دفعيًا[(٦)] كان أو

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أي: ذي عدد كثير]..

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [لأن كلها].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ج) [لأن شيئًا من الوحدتين إذا لم يتقدم؛ لأنا فرضنا بقائهما كان الكثرة وتحققة أيضًا فلزم اجتماع المتقابلين].

(٥) الاستحالة: حركةٌ في الكيف؛ كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية، قال المناوي: "الاستحالة: تغير الشيء كتسخن الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية، ذكره ابن الكمال. وقال الراغب: استحال الشيء صار محالا فهو مستحيل، أي أخذ في أن يصير محالا، وفي المصباح ص٧: استحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه". ينظر: التعريفات (ص١٩)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٤٧).

(٦) الدفع: أي: انتقاله ليس فيه حركة، بل انتقالة واحدة. ينظر: كشاف اطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ٧٢٤).

تدريجيًا[١]، كما يقالُ: "صار الماءُ هواءً، والأسودُ أبيضُ"، ففِي الأول زال حقيقةُ الماء بزوالِ صورتِهِ النوعيةِ عن هُيولاهُ وانضم إلى تلك الهُيولي صورةٌ نوعيةٌ أخرى التي هي للهواء فحصل حقيقةٌ أخرى، وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوفِ بها واتصف بصفةٍ أخرى هي [ل٦٦/ ظ] البياض.

وكلاهما محالانِ في حقهِ تعالى[٢]:

أما الثاني: فلأنَّ أحدِهِمَا إنْ لم يكن حالاً في الآخرِ امتنع أن يتحققَ منها حقيقةٌ واحدةٌ، وإن كان أحدُهُمَا حالاً في الآخر فإن كان الواجبُ حالاً فهو ينافي الوجوب، وإن كان هو محلًا والآخر حالاً فيكونُ ذلك الآخرُ عرضًا فلا يحصل منهما حقيقةٌ واحدةٌ، لأنَّ المركب من المحلِ والعرض الحال أمرٌ اعتباريٌّ.

[فإن قيل: لا نسلم أنَّه لا يحصل من المركبِ من المحلِ والعرض الحالّ ماهيةٌ حقيقيةٌ، كيف وإنَّ الإشراقيون[٣] نفوا الصورة النوعية الجوهرية، وادعوا أنَّ أنواعَ الأجسامِ مؤلفةٌ من المادة والعرض القائم بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئةِ الاجتماعية[٤] التي هي عرض.

ولو سُلِّمَ ذلك لم لا يجوز أن يكون الواجب مع ذلك الغير محلًا للجزء الصورى ويحصل من المركب من الواجب مع ذلك الغير والجزء الصوري ماهيةٌ حقيقيةٌ كما في العناصر الممتزجة التي يحلها صور المواليدِ الثلاثِ؟

قلنا: إنَّه باطلٌ لاستلزامه احتياج الواجب إلى الجزء الآخِرِ وانفعاله[٥] منه كما في صورة تركب العناصر، وذلك محالٌ على الله تعالى، ودعوى تخصيص احتياج أجزاء المركب بعضها إلى بعض وانفعاله منه بصورة المركبات التي لا يكون الواجب جزء منها

---

(١) التدريج: أي: التعاقب، وليس مرة واحدة. المرجع السابق.

(٢) في (د) [أما الأول فلما ذكرناه].

(٣) في الأصل: الإشراقيون، لكن المثبت هو الصواب من حيث اللغة.

(٤) الهيئة الاجتماعية: الهيئة الحاصلة من اجتماع كذا مع كذا. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٤٥٢

(٥) مر تعريف الانفعال.

غير مسموعة] (١).

وأما الثالث: فلأن الاستحالة والتغير محال على الله تعالى.

ولا يحل (٢) في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكانِ، لأنَّهُ منزَهٌ عن المكانِ، ولا بطريقِ حلول العرض في المحل لاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب.

وكما لا اتحاد(٣) ولا حلول في ذاته تعالى كذلك في صفاته، بل هي أولى لاستحالةِ انتقال الصفات عن الذات.

واعلم أنَّ الاحتمالات التي يذهبُ إليها أوهامُ المخالفين في هذا الأصل ثمانيةٌ: حلولُ ذاتِهِ أوصفتِهِ في بدن الانسان أو روحه وكذا الاتحادُ، والكلُ باطلٌ.

والمخالفون منهم النصارى ومنهم متتمون إلى الاسلام:

أمَّا النصارى (٤) وهم[ل٦٧/ و][القائلون بالأقانيم (٥) الثلاثة(٦)، وهي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالآب والابن وروح القدس، ويعنون بها الذوات الثلاث لوجود العالم وحدوثه، إلَّا أَنهم تحاشوا عن التسمية بالذات وسموها بالصفات.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) اختلف في معنى الحلول، فقيل: اختصاص شيء بشيء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٧٠٦).

(٣) الاتحاد: جعل الشيئين واحدا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٧).

(٤) في (د) [وأمّا النصاري فقد ذهبوا إلى ان الله تعالى جواهر واحد ثلاثة أقانيم هي: الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بآب والإبن والروح القدس، ويعنو بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الذوات الثلاث لوجود العلم وحدوثه، ولايخفى عليك أن جعلهم الواحد ثلاثة جهالة، واقتصارهم على التسمية بالوجود والعلم والحياة جهالة أخري، ثم قالوا إنَّ الكلمة أي:أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح-عليه السلام- وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء، أو بطريق الاشراق كإشراق الشمس في كُوَّةٍ على بلور، أو بطريق الانقلاب لحمّا ودمّا بحيث صارالإله هو المسيح، أو بطريق تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وهذه جهالة أخري منهم].

(٥) بالنون في اللغة الأصل وجمعه أقانيم. قال الجوهري وأحسبه روميا. والأقانيم عند النصارى ثلاث صفات من صفات الله وهي العلم والوجود والحياة، وعبّروا عن الوجود بالأب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم بالكلمة، وقالوا أقنوم الكلمة اتحدت بعيسىعليه السلام، كذا في التفسير الكبير. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٢٤٨).

(٦) عرفها بقوله: وهي الوجود والعلم... إلخ.

فقالوا: " إنَّ الله تعالى جوهرٌ قائمٌ بذاتِهِ، واحدُ ثلاثةِ أقانيم، وهو المراد بقوله تعالى ﴿قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[1] أي: أحدُ ثلاثةٍ لا باعتبار التصيير ولا باعتبار وقوعه في درجته العددية، بل بمجرد كونِهِ واحدًا من ذلك المعدود الثلاث.

بيانه: إذا كان معك معدودٌ معينٌ كعشرةٍ رجال مثلاً، وقصدتَ ذكر واحدٍ منهم، فإن أردت ذكرُهُ لمجرد كونِهِ واحدًا من ذلك المعدود مع قطع النظرِ عن وقوعِهِ في مرتبة معينة من مراتب آحاده جئت بلفظِ واحدٍ أو أحدٍ مضافًا إلى ذلك المعدود، فقلت هذا واحد العشرة أو أحد العشرة، وإن أردت ذكر واحد منهم مع اعتبار وقوعه في درجته العددية، وذلك على وجهين:

أحدهما أن يقصد إلى ذلك الواحد المراعى درجته العددية بالنظر إلى حاله، أي: درجته التي هو فيها من العدد لا باعتبار عدد آخر كالثالث من العدد ثلاثة الواقعة في الدرجة الثالثة من مراتب الثلاثة.

والثاني أن يقصد إلى ذلك الواحد المراعى درجته مع النظر إلى الدرجة التي تحت درجته أيضًا، فيكون ذلك الواحد واقعًا في درجته بسبب انضمامه إلى ما تحته نحو ثالث اثنين، أي: واحد من ثلاثة بسبب انضمامه إلى اثنين، بمعنى مصير اثنين ثلاثة، وهذا معنى قولهم: "أحد ثلاثة باعتبار التصير"، هذا فمرادهم: " بثالث ثلاثة" هو المعنى الأول لا الثاني ولا الثالث.

فإن قيل: "لم قال ثالثُ ثلاثةٍ" دون "واحدِ ثلاثةٍ".

قلنا: حكايةً لقول النصاري)[2].

ثم قالوا إنَّ أقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح عليه السلام وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء، أو بطريق الاشراق كإشراق الشمس في كُوَّةٍ[3] على بلور[4]، أو بطريق

---

(١) [المائدة: ٧٣].

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٣) وَالْكُوَّةُ بِلُغَةِ الْحَبَشَةِ الْمِشْكَاةُ وَقِيلَ كُلُّ كَوَّةٍ غَيْرِ نَافِذَةٍ مِشْكَاةٌ أَيْضًا وَعَيْنُهَا وَاوٌ وَأَمَّا اللَّامُ فَقِيلَ وَاوٌ وَقِيلَ يَاءٌ وَالْكَوُّ بِالْفَتْحِ مَعَ حَذْفِ الْهَاءِ لُغَةٌ حَكَاهَا ابْنُ الْأَنْبَارِيِّ وَهُوَ مُذَكَّرٌ فَيُقَالُ هُوَ الْكَوُّ. ينظر: المصباح المنير، (٢/ ٥٤٥).

(٤) بَلُّور/ بِلَّوْر [مفرد]: ١ - حجر أبيض شفّاف "صخور بلّوريّة" تلاصق بلّوريّ: بلّور معقّد التركيب، ناتج من

الانقلاب لحمًا ودمًا بحيث صار الإله هو المسيح، وهو المراد بقوله تعالى ﴿قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ﴾(١).

وقيل: الأول قول طائفة منهم، والثاني قول طائفة أخرى منهم، وهذه جهالةٌ عظيمةٌ منهم.

(ومن هنا ظهر فسادُ ما في "شرح المقاصد"(٢) حيث قال: أمَّا النصاري فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جواهر واحد ثلاثة أقانيم هي: الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالآب والإبن والروح القدس، ويعنون بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة، وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات، واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالةٌ أخرى انتهي.

[وقال المولى الخيالي(٣): من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاث صفات، وقالوا: "إنه جوهرٌ واحدٌ ثلاثة أقانيم"، وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه، وبالأقنوم الصفة(٤). انتهي.

وجه فسادهما بوجهين:

الأول: أنَّهم ما أرادوا بالأقنوم الصفة بل أرادوا بها الذات، على ما صرح به علماؤنا في بحث إثبات صفات الله تعالى في الرد على من أنكر زيادتها على ذاته تعالى، كما سيجيء بيانه، إلَّا أنهم تحاشوا عن التعبير بالذات[ل٧٦/ ظ] وعبروا عنها بالصفات، لأنَّهم:

=

اتّحاد عدَّة بلّورات موجَّهة بطريقةٍ مختلفة.

٢ - نوع من الزُّجاج نقيّ صافٍ عدسة بلّوريَّة: عدسة العين.

٣ - حلية من حلى النساء. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (١/ ٢٤٦).

(١) سورة: المائدة: الآية ٧٢.

(٢) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام للتفتازاني (٤/ ٥٨:٥٧).

(٣) أحمد بن موسى الخيالي، شمس الدين (٨٢٩ - ٨٦١ هـ = ١٤٢٥ - ١٤٥٨ م): فاضل، كان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة (بتركيا) ثم في أزنيق. وتوفي بهذه. له كتب منها (حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية) و (حواش على أوائل شرح التجريد للطوسي). ينظر: الاعلام، ١/ ٢٦٢).

(٤) ينظر: حاشية الخيالي على العقائد النسفية (٤/ ١٦٨).

صرحوا بانتقال أقنوم العلم إلى بدن عيسى، والانتقال لا يتصور إلا في الذات دون الصفات، لأنَّ الأعراض لا تنتقل عن [محلها] (١).

وصرحوا أيضًا في بحث الصفات حين قال المنكرون بزيادة الصفات: بأنَّ النصارى قد كُفِّروا بإثبات ثلاثة قدماء؛ فكيف لا يُكفَّر من أثبت ثمانية قدماء؟ - بأنَّ النصارى أثبتوا ذواتٍ ثلاثة قدماء، ونحن لا نثبت ذواتٍ متعددةً قدماء، بل نثبت ذاتًا واحدةً قديمة وثمانية صفات قدماء، فلا نستحق التكفير.

وأيضًا إنَّ معنى الأقنوم هو: الأصلُ: وقد عبروا عنها بآب والابن وروح القدس.

ومنه ظهر: أنه لا وجه لقوله: "أو ميلٌ إلى أن الصفات... إلى آخره"، لأن هذا القول إنما يصح على تقدير كون المراد بالأقنوم الصفات، وليس كذلك كما عرفت.

والثاني: أنَّهم ما جعلوا الذات الواحدة ثلاثة حتى [يشَنَّع] (٢) (٣) عليهم أنَّه من غاية جهلهم، بل جعلوا الله تعالى واحدًا في الذواتَ الثلاث، وقالوا: " إنَّ الله ثالثُ ثلاثةٌ".

ولعل منشأ غلطهما أنهما جعلا لفظ الواحد في قول النصارى: "اللهُ جوهرٌ واحدٌ ثلاثةُ أقانيم" صفة لفظ جوهر، وجعلوا ثلاثة أقانيم خبرًا ثانيًا، وليس الأمر كذلك؛ بل لفظ الواحد مضاف إلى ثلاثة أقانيم، كما أن لفظ ثالث في قوله تعالى ﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ (٤) مضافٌ إلى ثلاثة] (٥).

وأمَّا المنتمون إلى الإسلام:

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [كلها، ومنه أنه لا وجه لقوله أو خيل إلى أن الصفات إلى آخره لا].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [شُنع].

(٣) شَنُعَ الشَّيْءُ بِالضَّمِّ شَنَاعَةً قَبُحَ فَهُوَ شَنِيعٌ وَالْجَمْعُ شُنُع مِثْلُ بَرِيدٍ وَبُرُدٍ وَشَنَّعْتُ عليه الْأَمْرَ نَسَبْتُهُ إلَى الشَّنَاعَةِ. ينظر: المصباح المنير، (١/ ٣٢٣).

(٤) [المائدة: ٧٣].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون: بأنه لا يمتنع ظهور الروحاني[١] بالجسماني[٢] كظهور جبرائيل عليه السلام في صورة دحية[٣][٤]، فلا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك على وأولاده[٥].

ومنهم بعض المتصوفة القائلون: بأنَّ السالك إذا أمعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله تعالى فيه كالنار في الجمر بحيث لا يمتازا، أو يتحد به بحيث لا اثنينية، وصح أن يقول: "أنا هو، وهو أنا"، "وأنا الله"، وحينئذ يرفع الأمر والنهي ويظهر من العجائب والغرائب مالا يتصور من البشر، وبطلانهما ظاهر[٦].

[وقال بعض المتصوفة: إنَّ الموجود الظاهر لما لم يكن حقًا فقط، لاستحالة إحاطة الحدود به واكتنافها بكنهه، ولا خلقًا فقط، لاستحالة قيام ما سوى الحق بدونه، لاستحالة قيام المعلول بدون العلة، صار الموجود حقًا خلقًا، وإذا وصل العبد مرتبة الفقر التام، أي: الخلو التام عن الانحرافات الخُلُقية، والجهات الإمكانية وأحكام العادات والمرادات الخَلْقِيَّة- يلزمه ألا يبقي من موجوديته شيءٌ سوى الحق وحده.

ولهذا قالوا: إذا تم الفقرُ فهو الله تعالى، وإذا وصل مرتبة الفقر التام يصح أن يقال: " أنا

---

(١) الروحاني: بالضم: الإنسان والملاك. وقيل: ذلك الذي هو روح وليس جسدا كالملائكة والجنّ، كذا في كشف اللغات. وفي الصراح: روحاني بالضم: الملاك والجنّي «٦١» ويقال لكلّ شيء ذي روح أيضا. وروحانيون: الجمع. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ٨٨٥).

(٢) هو الشيء الحال في الجسم كما في شرح المواقف في المقصد الخامس من مرصد الماهية. ينظر: المرجع السابق، (١/ ٥٦٦).

(٣) في (د) [الكلبي].

(٤) دحية بن خليفة بن فروة الكلبي، كان من كبار الصحابة، لم يشهد بدرا، وشهد أحدا وما بعدها من المشاهد وبقي إلى خلافة معاوية. وهو الذي بعثه رَسُول اللهِ صَلَّى اللَّهُعليه وَسَلَّمَ إلى قيصر رسولا في الهدنة، وذلك في سنة ست من الهجرة، فآمن به قيصر، وأبت بطارقته أن تؤمن، فأخبر بذلك دحية رَسُول اللهِ صَلَّى اللَّهُعليه وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «ثبت الله ملكه». ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، تحقيق: على محمد البجاوي، ط: دار الجيل، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، (٢/ ٤٦١، ٤٦٢).

(٥) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ٥٩).

(٦) المرجع السابق.

الله"، ولا يخفى بطلانه][1].

ولا يقومُ بذاتِهِ حادثٌ: قيل لأنه لو جاز ذلك لزم جواز وجود الحادث أزلاً، واللازم ُباطلٌ.

أمَّا بطلان اللازم فظاهرٌ، أمَّا الملازمة فلأنَّ قابلية الذات ذلك الحادث من لوازم الذات وإلاَّ لازم الانقلاب من الامتناع الذاتي[ل٦٨/ و] إلى الإمكان الذاتي، وإذا كانت القابلية من لوازم الذات القديمة تكون أزليةً أيضًا، وذلك يقتضي أزلية المقبول الحادث أيضًا.

وأجيب عنه بأنَّ اللازم مما ذكرتم هو أزلية صحة وجود الحادث وهو ليس بلازم، فإنَّ صحته أزلية[2]، والمحال هو صحة أزلية وجود الحادث وهو ليس بلازم، لأنَّ أزلية الإمكان يغاير إمكان الأزلية ولا يستلزمه، فالأوجه أن يقال: "إنَّ قيام الحادث بذاته من أمارات الحدوث".

فإن قيل: إنَّهُ تعالى يتصف [بالإضافةِ] [3] ككونِهِ خالقَ زيدٍ، وخالق عمرٍو، ورازق [بكرٍ] [4] إلى غير ذلك من الإضافات[5] الحادثة بعد [أن لم يكن] [6].

قلنا: المراد بالحادث هنا هي نفس الصفة الحقيقية سواء كانت ذات تعلق كالعلم والقدرة والإرادة، أو لا كالوجود والحياة، لا تعلق هذه الصفات وإضافتها إلى الحوادث، ولا السلوب[7][8] ككونه غير رازق لزيد الميت، [والسلوب والإضافات ليست من الصفات الحقيقية.

وقد يستدل عليه: بأنَّ ما يقوم بذاته تعالى لابد وأن يكون من صفات الكمال، فلو كان

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

(٢) في (د) [بلا شبهة].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

(٤) ما بين المعكوفتين في(د) [وقادر على خلقهما].

(٥) الأمر الإضافي: ما ليس بمعدوم ولا موجود، كما سيأتي في هذا الشرح.

(٦) ما بين المعكوفتين في(د) [أن لم يتصف].

(٧) في (د) [الإضافية الحادثة].

(٨) مر تعريفها.

حادثًا لكان خاليًا عنه في الأزل، والخلو عن صفة الكمال نقصٌ، والله تعالى منزهٌ عن النقصِ.

وأورد عليه: بأنَّا لا نسلم أنَّ كل ما يقوم بذاته تعالى لابد أن يكون من صفات الكمال، لما لا يجوز أن يتصف بما لا كمال في وجوده ولا نقص في عدمه، لأن البرهان إنَّما قام على نفي الاتصاف بالنقائص، وأمَّا أن كل ما يتصف به لا بد وأن يكون كاملاً فلا برهان عليه، ولو سلم ذلك فلا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص، لم لا يجوز أن يتصف حال الخلو عنه بكمالٍ آخر يكون زواله شرطًا لحدوثِ هذا الكمال بأن يتصف دائمًا بنوعِ كمال يتعاقب أفراده من الأزل إلى الأبدِ(١).

قلنا: هذا مبني على جواز التسلسل في الأمور[ل ٦٨/ ظ] الموجودة المتعاقبة، فإن جاز فيها وإلاَّ فلا، لكن التحقيق عدم جوازه كما تقدم.

فإن قيل: هذا الدليل جارٌ في السلوب والإضافات مع تخلف المدعى.

قلنا: لا نسلم جريانه فيها فإنها ليست بصفاتٍ حقيقيةٍ، بل اعتبارات حاصلة من النسبةِ إلى الغير، ولو سلم ذلك فلا نسلم أنها من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الأزلِ نقصًا، بل قد يدعي أن الخلو عنها في الأزل كمال يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثره بالقدم الذاتي.

على أنَّه يمكن أن يقال: إنَّ وجود العالم في الأزل ممتنعٌ، فلا يكون عدم إيجاده في الأزل نقصًا كما لم يكن عدم شمول قدرته للممتنع نقصًا.

فإن قيل: قد تقرر أن إمكان الممكن أزليٌّ، وأنَّ أزلية الإمكان يستلزم إمكان الأزلية، لأنَّ إمكانه إذا كان أزليًا لم يكن هو في ذاته مانعًا من قبول الوجود في شيءٍ آخر من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه لقبول الوجود أمرًا مستمرًا في جميعِ تلك الأجزاء، فإذا نظر إلى ذاته لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيءٍ منها، بل جاز اتصافه به في كلٍ منها لا بدلاً فقط بل معًا أيضًا، وجواز اتصافه في كل منها هو إمكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع أجزاء

(١) مر تعريفه.

الأزل بالنظر إلى ذاته، فكان أزلية الإمكان مستلزمة لإمكان الأزلية، فكيف يمتنع وجوده في الأزل؟

أجيب عنه بأنَّه:

إن أراد بقوله:" لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها" أنَّ ذاته لا تمنع في شيء من أجزاءِ الأزل من الاتصاف بالوجودِ في الجملةِ، بأنْ يكون قوله:" في شيء منها" متعلقًا بعدمِ المنع، فيكون معناه أنه لا يمنع في شيء من أجزاء الأزل في الوجود، فهو بعينه أزلية الإمكان، ولا يلزم من عدم منعه في الوجود الأزلي الذي هو إمكان الأزلية.

وإن أراد به أن ذاته[ل٦٩/ و] لا يمنع في الوجود في شيء من أجزاء الأزل، بأن يكون قوله: "في شيء منها" متعلقًا بالوجود، فهو بعينه إمكان الأزلية، والنزاع إنَّما وقع فيه فيكون مصادرةً على المطلوب[(١)].

ولا يجوزعليه الكذب لأنه نقصٌ في حقِ العبادِ فضلاً عن الله تعالى.

قيل: إنَّ من جوز الخلف في الوعيد[(٢)] يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: أنَّ الكذب لا يكون إلاَّ في الماضي والخلف لا يكون إلاَّ في المستقبل، فلا يكون كذبًا.

ورد بأنَّ الكذب هو الخبر الغير المطابق سواءٌ كان في الماضي أو في المستقبل، ومن ثم كذب الله تعالى المنافقين في قولهم ﴿لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا

---

(١) المصادرة: على المطلوب، هي أن تجعل النتيجة جزء القياس، نحو: الإنسان بشر وكل بشر ضحاك، ينتج أنه ضحاك، فالكبرى هنا والمطلوب شيء واحد. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/ ١٥٥٤)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٧).

(٢) وَعَدَهُ وَعْدًا يُسْتَعْمَلُ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَيُعَدَّى بِنَفْسِهِ وَبِالْبَاءِ فَيُقَالُ وَعَدَهُ الْخَيْرَ وَبِالْخَيْرِ وَشَرًّا وَبِالشَّرِّ وَقَدْ أَسْقَطُوا لَفْظَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَقَالُوا فِي الْخَيْرِ وَعَدَهُ وَعْدًا وَعِدَةً وَفِي الشَّرِّ وَعَدَهُ وَعِيدًا فَالْمَصْدَرُ فَارِقٌ وَأَوْعَدَهُ إيعَادًا وَقَالُوا أَوْعَدَهُ خَيْرًا وَشَرًّا بِالْأَلِفِ أَيْضًا وَأَدْخَلُوا الْبَاءَ مَعَ الْأَلِفِ فِي الشَّرِّ خَاصَّةً وَالْخُلْفُ فِي الْوَعْدِ عِنْدَ الْعَرَبِ كَذِبٌ وَفِي الْوَعِيدِ كَرَمٌ قَالَ الشَّاعِرُ: وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ... لَمُخْلِفُ إيعَادِي وَمُنْجِزُ مَوْعِدِي. ينظر: المصباح المنير، (٢/ ٦٦٤).

وَإِن قُوتِلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴿١١﴾﴾(١).

الثاني: أنَّ آيات الوعيد مشروطةٌ بشروطٍ معلومةٍ من الآيات الأخرى والأحاديث: منها: الإصرار وعدم التوبة، ومنها: عدم عفوه تعالى، فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلاً، وكأنه قال إنَّ العاصي إذا أصر على عصيانه ولم يتب يكون معاقبًا، أو يقال: المراد بآيات الوعيد إنشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الإخبار، كما قيل في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ﴾(٢) أنَّه لإنشاء التحزن] (٣).

ولا متبعضٍ ولا متجزٍ أي ذا أبعاضٍ وأجزاء.

ولا مركبٍ من أجزاء، لأنَّ ماله أجزاء باعتبار تألفه منها يسمى مركبًا، وباعتبار انحلاله إليها متبعضًا متجزئًا.

وهذا لأنه لو كان مركبا من [الأجزاء الخارجية او الذهنية لاحتاج الواجب لذاته في ذاته(٤) إلى تلك الأجزاء بحسب نفس الأمر، وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء، لكن كل واحد من تلك الاجزاء ليس نفس ذلك الشيء] (٥)، والمحتاج في نفس الامر إلى ما ليس بعينه ممكن فيلزم[ل٦٩/ ظ] أن يكون الواجب ممكنًا.

فإن قيل: الممكن: ما يحتاج في وجوده إلى الغير، وكل واحد من الأجزاء وإن لم يكن عين الشيء لكنه ليس غيره أيضًا، [فلا يلزم أن يكون الواجب ممكنًا] (٦).

قلنا: إنَّ ما لا يكون عين الشيء وإن لم يلزم كونه غيره في الاصطلاح لكنه غيره في اللغة، والممكن ما يحتاج إلى الغير مطلقًا لغةً واصطلاحًا(٧)، ثم المراد بالغير في تعريف

---

(١) سورة: الحشر: الآية ١١.

(٢) سورة: آل عمران: الآية ٣٧.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د)

(٤) في (ج) [ووجوده].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [لو كان مركبًا من أجزاء لاحتاج إليها بحسب نفس الأمر، وجزء الشيء ليس عينه].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [فلا يلزم الاحتياج إلى الغير فلا يكون ممكنا]

(٧) في (د) [قلنا].

الممكن هو الغير الذي لا يكون المحتاج من مقتضى [ذات المحتاج إليه]،[١] فلا ينتقض بصفات الله تعالى [فإنها وإن كانت غير الذات لغةً] [٢] [إلاَّ أنها من مقتضيات الذات، بخلاف الكل فإنه ليس من مقتضى ذات الجزء فيكون الاحتياج إليه ممكنًا، لاحتياجه إلى الغير لغةً هذا ما ذكروه في نفي التركيب مطلقًا(من أجزاء خارجية أو ذهنية)[٣].

وأقول: في استلزامه البساطة الذهنية نظرٌ، لأنه ليس معنى كون الأجزاء العقلية أجزاء للماهية إلاَّ أن العقل ينتزع[٤] في نفس الذات مع قطع النظر عن عوارضها مفهوماتٍ متعددةً يتعقلها بها، ويسمى أعمها جنسًا، وأخصها فصلًا، وهذه المفهومات وإن كانت متغايرة ماهيةً ووجودًا في الذهن إلاَّ أنها صور [شيءٍ] [٥] واحدٍ في حدِ ذاتِهِ بسيط لا تعدد فيه أصلًا، بل غايته أن ذلك البسيط كان بحيث يجوز أن يؤخذ منه بدون عوارضه مفهوماتٌ متعددةٌ محمولةٌ عليه، فإذا كان كذلك:

فإن أرادوا بقولهم: "لزم احتياج الواجب في ذاته ووجوده إلى الغير" بهذا القدر المذكور، أعني: احتياج البسيط في حد ذاته إلى الصور المنتزعة منه عند العقل، فلا نسلم استحالته واستلزامه الإمكان.

وإن أرادوا به معنى آخر فلابد من بيانه.[٦]

فإن قلت: قد تقرر في محله[ل ٧٠/ و] أن الموجود في الذهن هو عين الماهية الخارجية لا شبحها[٧] عند المحققين فحينئذٍ تكون الماهية على تقدير تركبها في الذهن من الجنس والفصل مركبة في حد نفسها من أمرين محتاجة إلى كل منهما فيلزم الإمكان.

---

(١) في (د) [فإن قيل يلزم النقض].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [عين الذات ولا غيره اصطلاحًا]

(٣) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٤) أي: يجرد.

(٥) ما بين المعكوفتين في (ب) [الشيء].

(٦) زيد في النسخة [ب]: حتى نتكلم عليه.

(٧) مر تعريف الشبح.

قلنا: إن الأجزاء العقلية وإن كانت متغايرة بحسب الذهن إلَّا أنَّها متحدةٌ بحسب الخارج ماهيةً ووجودًا، وإلَّا فإما أن يختلف ماهية ويتحد وجودًا، أو يختلف ماهية ووجودا معًا.

وعلى الأول: إن قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لزم حلول شيء واحد في محالٍ متعددة، وإن قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود الجزء، وكلاهما محالان.

وعلى الثاني: يلزم أن يمتنع حمل أحدهما على الآخر وعلى المركب منهما بهو هو، لأن الأمور المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب منهما بالمواطئة[(١)]، (أي: لا يقال المركب من الأمور المتمايزة المتغايرة هو هذا الواحد أو ذلك الواحد)[(٢)]، وإن فرض بينهما أيُّ ارتباطٍ أمكن وذا محال،[(٣)] فثبت أنها متحدة بحسب الخارج.

فباعتبار الوجود الخارجي لا تركب فيها أصلًا، فذاته البسيطة كافية في وجودها الخارجي من غير اعتبار أمر آخر معها، وباعتبار الوجود الذهني يكون مركبًا ومحتاجًا إلى [الأجزاء][(٤)]، ولا نسلم استلزام هذا الاحتياج الإمكان المنافي للوجوب وإنما يستلزم الإمكان الاحتياج في الوجود الخارجي.

والحاصل أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلًا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فَصَلَهُ العقل إلى مفهومين متمايزين، وهذا التفصيل والتكثر إنَّما هو في الذهن لا في الخارج فتكون البساطة لازمة للماهية بالنظر إلى وجودها الخارجي، والتركب إنَّما هو بحسب الذهن، واستحالة هذا واستلزامه الإمكان ممنوع.[ل٧٠/ ظ]

---

(١) حمل المواطأة: أن يكون الشيء محمولا على الموضوع بالحقيقة بلا واسطة، نحو الإنسان ناطق، بخلاف حمل الاشتقاق إذ لا يتحقق فيه أن يكون المحمول كليا للموضوع كما يقال الإنسان ذو بياض، والبيت ذو سقف. ينظر:التعريفات (ص٩٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٤٧).

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٣) في النسخة [ب]: فالماهية الواحدة تكون مختلفة بالتركيب والبساطة بحسب الوجودين وذا محال فثبت أنها متحدة بحسب الخارج.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الأجزاء].

فإن قيل: لو كان الشيء البسيط في الخارج مركبًا في الذهن لزم:

أن يكون في حكم العقل بالتركب جهلاً.

وأن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان له.

وكلاهما محالان: أما الأول فظاهرٌ، وأمَّا الثاني فلأنَّ مطابقة أحد المتغايرين له ينافي مطابقة الاخر له.

قلنا: كلٌ من المقدمتين ممنوع:

أمَّا الأول فلأن كون حكم العقل بالتركيب الذهني جهلاً ممنوع، والسند ظاهرٌ.

وأمَّا الثاني فلأنه إن أراد أن الصورتين متغايرتان بحسب الخارج فهو ممنوع، وإن أراد أنهما متغايرتان بحسب الذهن فمسلمٌ، لكن المطابقة إنَّما هي بحسب الخارج لا بحسب الذهن] (١).

ولا متناهٍ لأن التناهي من خواص الأجسام.

ولا يوصف بالمائية أي بالمجانسة للأشياء، يقال: "ما هذا؟" [أي من أي] (٢) جنس هو؛ لأنَّ المجانسة توجب التمايز عن المجانسات الأخرى بفصولٍ مقومةٍ فيلزم التركب [من الجنس والفصل، وقد ثبت أنَّه غير مركب لا من أجزاء خارجية ولا من أجزاء ذهنية(٣)، ولا يخفى عليك أنَّه يردعليه ما ذكرناه من منع عدم تركبه من أجزاءٍ ذهنيةٍ](٤).

وجوَّز بعض المتكلمين إطلاق المائيةَ عليه تعالى متمسكًا بما روي عن أبي حنيفة

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [ذاته تعالى وأنها مستندة إليه بالإيجاب فلا يكون ممكنا بخلاف احتياج الكل إلى الجزء؛ لأن الكل ليس من مقتضيات ذات الجزء فيكون بالاحتياج إليه ممكنا، فإن قيل هذا في الأجزاء الخارجية مسلم، وأما في الاجزاء الذهنية فممنوع لأن الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي إلى الغير فلم يثبت البساطة الذهنية حتى لو فرض تركب الواجب من أجزاء عقلية لم يلزم إمكانه: قلنا: بعد تسليم صحة هذا التخصيص لو كان شيئا مركبًا في العقل بسيطا في الخارج لزم أن يكون حكم العقل بالتركيب جهلًا، وأن يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان مطابقتان له وأنه محال، فإن مطابقة أحد المتغايرين ينافي مطابقة الأخرى له بديهية].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [إلا من أي].

(٣) في النسخة [ب]: (غير مركب أصلا)

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

رَحِمَهُ اللَّهُ أنّه كان يقول: "إنَّ لله تعالى مائية لا يعلمها إلّا هو"(١).

والجواب [عنه] (٢): بعد تسليم صحة هذه الرواية عنه، معناه أن له أسماءً لا يعلَمُهُ إلّا هو، فإنَّ ما قد يُسْأَلُ به عن الاسم.

وقال أبو منصور الماتريدي: إن سألنا سائلٌ عن الله تعالى بما هو؟ قلنا:

إن أردت "ما اسمه؟" فالله الرحمن الرحيم.

وإن اردت "ما صفته؟" فسميعٌ بصيرٌ.

وإن أردت "ما فعله؟" فخلق المخلوقات.

وإن أردت "ما ماهيته؟" فهو متعالٌ عن المثالِ والجنسِ (٣).

ولا ضد له لأنَّ(٤) الضدين هما الشيئان اللذان تحت جنس واحد، وقد ثبت أنَّه تعالى[ل٧١/ و] لا جنس له حتى يندرج هو مع ضده تحته.

[وليس بوالدٍ ولا مولودٌ لقوله تعالى ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝﴾(٥)، (ولأنَّ الولد لابد أن يكون من جنس الوالد لأنه من مائه، وقد ثبت أنه تعالى خالقٌ لجميع ما سواه، فلو كان له ولد لزم أن يكون خالقًا لولده، والمخلوق ليس من جنس الخالق ولا يماثله] (٦).

(مسألة خلافية)

وواجبٌ وجوده لذاته وإلّا لكان واجبًا لغيره، فيكون حادثًا، [لأنَّ علة الاحتياج إلى العلة هي الحدوث، وقد ثبت قدمه، وعلى تقدير كونه(٧) الإمكان كما هو مذهب الحكماء لابد أن يستند إلى واجب يكون وجوده لذاته] (٨) قطعًا للدور والتسلسل.(٩) والوجوب

---

(١) لم يوجد في كتب الإمام ما يثبت قوله هذا، ولم ينقل عن أصحابه العارفين بمذهبه. [للتفصيل: ينظر المقاصد في علم الكلام (٤/ ٥٣)]

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) ينظر المقاصد في علم الكلام (٤/ ٥٣).

(٤) في (د) [الشيأن].

(٥) سورة: الإخلاص: الآية ٣.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) أي: علة الاحتياج.

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [فلا يكون منتهى المحدثات، وقد ثبت أهه منتهاها].

(٩) موجود في هامش النسخة [ب] مطلب في معنى الوجوب.

لذاته يقال على ثلاثةِ معانٍ[١]:

الأول: عدم احتياج الذات في وجوده إلى الغير، [أي: استغناء وجوده عن الغير وهو صفة الوجود] [٢].

الثاني: كون ذاته مقتضيه لوجوده [اقتضاءًا تامًا][٣]، [وهو صفة الذات بالقياس إلى الوجود] [٤].

الثالث: الشيء الذي يمتاز به الذات عن غيره.

والأول غير الذات بالاتفاق؛ لكونه[٥] عدميًا.

والثالث عينُهُ بالاتفاق، لأنَّ الذات [الواجبي] [٦] يمتاز بنفسه، فيكون ما به امتيازه [بنفسه] [٧]، لابد أن يؤوَّل الوجوب في المعنى الثالث بالواجب.

والمعنى الثاني عين الذات عند الماتريدية [والحكماء] [٨]، غيره عند الأشعرية على ما في "التعديل[٩]"[١٠] [١١].

---

(١) في (د) [مطلب في الخلاف بين الذات والوجود].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (ج) [أمرًا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (ج) [عن نفسه].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (د) [لكن نزاعهم لفظي؛ لأن الماتريدية قالو معنى اقتضاء الذات الوجود هو تحقق الذات بحيث يتنزه عن قابلية العدم فيكون عينه، والأشعرية قالوا معناه ليس هذا بل ما يتبادر منه من النسبة بين الذات والوجود فيكون غيره بالضرورة].

(١٠) تعديل العلوم: للفاضل، العلامة: عبيد الله بن مسعود، المعروف: بصدر الشريعة، البخاري، الحنفي، المتوفى: سنة ٧٤٧، سبع وأربعين وسبعمائة، جعله على قسمين: الأول: في الميزان، أي: المنطق، والثاني: في الكلام، ثم شرحه: شرحا ممزوجا، وكشف فيه: عن غوامض المباحث، التي تحير في عقول الفحول، ورتب الكلام على: سبعة تعديلات، بعدد آيات فاتحة الكتاب. ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (١/ ٤١٩).

(١١) ينظر: القاضي كمال الدين البياضي، ت ١٠٩٧ هـ إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، (صـ٧٨، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م.

[فإن قيل: يلزم على القول بالعينية[١] أن لا يكون ذات الباري تعالى واجبًا، لأن وجود الواجب عندهم عين ذاته، والشئ لا يقتضي نفسه وإلاَّ لزم تقدمه على نفسه.

أجيب عنه:

أولاً: بأن ذاته واجب بالمعنى الأول والثالث وإن لم يكن واجبًا بالمعنى الثاني.

وثانيًا: بأن معنى قولهم ما يقتضي ذاته وجوده أن ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود، لا أن هناك [ل ٧١/ ظ] اقتضاءً وتأثيرًا، وفيه نظر؛ لأنَّ الوجوب بالمعنى الثاني أمر ثبوتي فلا يجوز تفسيره بالعدميّ.

وثالثًا: بأنَّ الوجود الذي هو عين الذات هو الوجود الخاص[٢]، والوجود المطلق[٣] عارض له وهو غيره، فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيًا للوجود المطلق، فليكن المراد بقولهم: "الواجب ما يقتضي ذاته وجوده" ذلك، فيكون واجبًا بالمعنى الثاني أيضًا.

ورد هذا بأنَّ: معنى اقتضاء الذات للوجود أن يقتضي الذات كونه موجودًا لا أن يقتضي كونه فردًا من أفراد الوجود، فإن الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودًا، كما أن الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدومًا، فاقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق بأن يكون فردًا من أفراده لا يكون وجوبًا، إذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته أن يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته أن يكون عدمًا، فيلزم أن يدخل ما يقتضي ذاته أن يكون موجودًا لا وجودًا وما يقتضي ذاته أن يكون معدومًا لا عدمًا كشريك الباري واجتماع النقيضين في القسم الممكن، إذ لا مجال لقسم آخر، واللازم باطل فالملزوم مثله.

لا يقال: يجوز أن يكون مراد من قال: إنَّ الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضٍ للوجود المطلق" أن ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودًا بالوجود

---

(١) أي: كونه عين الذات.

(٢) أي: الجزئي الحقيقي القائم بذاته تعالى. ينظر: الكليات، (ص ٩٢٧).

(٣) الوجود المطلق: هو الكون، وهو مفرد ليس له جنس ولا فصل يشمل جميع الموجودات اتفاقا، فيشترك بين الواجب وغيره. ينظر: المرجع السابق، (ص ٩٢٦).

المطلق لا أنه يقتضي كونه فردًا من أفراد الوجود المطلق.

لأنَّا نقول: يلزم حينئذٍ أن يكون ذات الباري موجودًا بوجودين، وإنه تحصيل الحاصل.

ولا يمكن أن يجاب عنه بأن الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص، ولا محذور فيه، ألَّا ترى أن الجسم إذا اتصف بفردٍ من البياض كان متصفًا بمطلق البياض في ضمنه قطعًا، لأن ذات الباري على هذا[ل٧٢/ و] التقدير يكون متصفًا بالوجود المطلق اشتقاقًا، ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص، بل لا اتصاف هناك إذ هو عينه.

فإن أجيب بأن الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده، وإنما وجوده هو الوجود المطلق، فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق، فلا يلزم كونه موجودًا بوجودين، وإنما اللازم كون الوجود الخاص موجودًا بالوجود المطلق، ولا محذور فيه.

قلنا: فحينئذٍ يكون الواجب تعالى ذا ماهية ووجودٍ مغايرٍ لماهيته، غاية الأمر أن تلك الماهية وجود خاص وبه يفترق عن القائلين بغيرية الوجود للذات، لكن يفوت مقصودهم من إثبات كون ذات الباري عين وجوده، وهو أن يكون ذات الباري في أعلى مراتب الموجودية، لأنهم قالوا مراتب الموجودات في الموجودية ثلاث.

أدناها الموجودات بالغير، أي: يكون وجوده من غيره كما في الممكنات، وأوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره، أي: يقتضي ذاته وجوده، وهذا حال واجب الوجود تعالى، على مذهب القائلين بزيادة الوجود على ذاته، وغيره، وأعلاها الموجود بالذات بوجودٍ هو عينه، وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء.

والفرق بينه وبين مذهب القائلين بزيادة الوجود أن تصور انفكاك الوجود عن الذات محالٌ على مذهب الحكماء ممكنٌ على مذهب القائلين بزيادته، وأمَّا نفس الانفكاك فمحالٌ على المذهبين.

قال بعض المحققين من أصحابنا: معنى اقتضاء ذاته تعالى وجوده تحقق ذاته بحيث يتنزه عن قابلية العدم، فيكون ذاته واجبًا بالمعنى الثاني أيضًا، ويكون وجوبه عين ذاته، ومعناه عند القائلين بغيرية الوجود هو النسبة بين الذات والوجود، فيكون غير الذات

عندهم] [١].

فعلى هذا يكون النزاع بينهما لفظيًا[٢] كما إذا حمل مراد القائلين بالعينية[ل٧٢/ ظ] على المعنى الثالث، ومراد القائلين بالغيرية على تلك النسبة أو على المعنى الأول.

[هذا هو الكلام في وجوبه.

(مسألة خلافيه)[٣] **وأمّا وجوده فاعلم أنهم اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب:]** [٤]

[فالأشاعرة][٥] ذهبوا: إلى أن وجود الواجب غير ذاته وكذا وجود الممكنات[٦].

اما الأول فلوجوه:

الأول: إنَّ وجوده لو كان مجردًا عن الماهية[٧] قائمًا بذاته غير قائم بماهيته، فتجرده عن ماهيته إمَّا لذاته فيكون كل وجود مجردًا[٨] لأنَّ مقتضى الذات لا يختلف ولا يتخلف عنه فيلزم أن يكون وجود الممكنات مجردًا أيضًا وهذا باطل، وإمَّا لغيره فيكون تجرد وجود الواجب لعلة منفصلة فلا يكون واجبًا.

والثاني: إن الواجب مبدأ الممكنات، فلو كان عبارة عن الوجود المجرد القائم بنفسه فمبدأ الممكنات: إمَّا الوجود وحده أو مع قيد التجرد، والأول[٩] يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما كان الواجب مبدأ له، فيكون [كل شيء من الأشياء التي يحمل عليها

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) النِّزاع اللفظي: هو النزاعُ أي المخاصمة في إطلاق اللفظ والاصطلاح لا في المعنى. ينظر: التعريفات الفقهية، ص ٢٢٧.

(٣) مكتوب في الهامش: في بحث الوجود

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [ثم اعلم أن الأشاعرة].

(٦) ينظر: الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت ٦٠٦ هـ الأربعين في أصول الدين، (١ / ١٤٣)، تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية مصر.

(٧) في النسخة [ب]: ان وجوده ولم يكن مقارنا لماهية، بل كان مجردًا عن ماهيته

(٨) في (د) [وهو باطل].

(٩) في (ج) [أن يكون].

الوجود] (١) مبدأ لكل شيء منها حتى لنفسه [وعلله، لأن الوجودات متساوية(٢) في الماهية] (٣) وهو باطلٌ، والثاني يقتضي أن يكون التجرد جزء من مبدأ(٤) الوجود وهو محال [لاستلزامه تركب الواجب لذاته، ولأنَّه يستلزم انسداد باب إثبات الصانع، لأنَّه لما جاز كون المركب من العدم وهو التجرد من الوجود موجودًا مع كونِ هذا المركب معدومًا، جاز أن يكون العدم الصرف أيضًا موجودًا، كما في شرح المواقف(٥).](٦)

والثالث أنَّ الوجوب نسبة بين الذات والوجود، والنسبة تقتضي مغايرة المتسبين.

والجواب عن (الأول والثاني)(٧): أن النزاع ليس في الوجود المطلق الذي هو مشتركٌ معنى بين جميع الموجودات(٨) فإنه غير الذات في جميع الموجودات واجبًا أو ممكنًا بالبديهة، بل في الوجود الخاص وهو عين الذات، وقائمٌ بنفسه وهو مبدأ الممكنات.

وقولهم: "فيلزم أن يكون وجود الممكنات مجردًا ومبدأ لكل شيءٍ ممنوعٌ؛[ل٧٣/ و] وإنَّما يلزم لو كان الوجود الواجبي الخاص مساويًا بسائر الوجودات الخاصة للمكنات في الماهية، ولكنه مخالفٌ لها في الماهية(٩)، [لأنَّ اشتراك الوجود المطلق بينها وإن كان

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ج) [متماثلة].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) المبدأ: اسم ظرف من البدء وهو عند الحكماء يطلق على السّبب. وفي العضدي ويسمّي الحكماء السّبب مبدأ أيضا انتهى. وفي بعض حواشي التجريد المبدأ يشتمل المادة وسائر الأسباب الصّورية والغائية والشرائط انتهى. وهو عند الصوفية: الأسماء الكلّية الكونية. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٤٣١).

(٥) ينظر: شرح المواقف(٢/ ١٢٧).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في النسخة [ب]: الجواب عن الوجهين الأولين

(٨) زيد في النسخة [ب]: إذ لا يقول عاقل ان الوجود المطلق المشترك عين ذاته تعالى والا لكان ذاته امورا متعددة مقارنة للممكنات، بل هذا الوجود غير الذات في الواجب والممكن، بل النزاع في الوجود الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق الوجود، وهذا الوجود الخاص عين الذات وقائم بنفسه ومجرد ومبدأ للمكنات في الواجب.

(٩) في (د) [فلا يلزم ما ادعيتم].

بالتواطؤ[(١)] لا بالتشكيك[(٢)] لا يستلزم تساويها وتماثلها في الماهية، لجواز أن يكون أمرًا عارضًا لها خارجًا عن ماهيتها.

فإذا كانت الوجودات الخاصة المندرجة تحت الوجود المطلق مخالفة الحقائق مشاركة في العارض الذي هو ذلك المطلق، متخالفة الحقائق متشاركة في[(٣)] العوارض، ففي كل فرد من تلك الوجودات حصة[(٤)] من ذلك العارض] [(٥)]، فيكون في الممكن ثلاثة أشياء: الماهية، والوجود الخاص العارض [للماهية] [(٦)]، والوجود المطلق العارض للوجود الخاص.

وفي الواجب شيئان: الوجود الخاص الذي هو عين الذات وقائم بنفسه، والوجود المطلق العارض لذلك الوجود الخاص.

[بل نقول: إنَّ الوجود المطلق مقولٌ بالتشكيك، لأنَّه عرض لازم [للواجب][(٧)] لأنَّ تصوره كافٍ في تصوره، وعرض مفارق للمكنات لأن ذوات الممكنات لا يكفي في عروضه لها، بل تحتاج إلى تصور نسبته إلى الفاعل] [(٨)].

والجواب عن الثالث بمنع كون الوجوب نسبة بينهما، بل هو عبارة عما يمتاز به الذات

---

(١) المتواطئ: الْكُلِّي الَّذِي تَسَاوَت أَفْرَاده مَوْجُودَة أَو مَعْدُومَة فِي صدقه عليهَا أَي يكون صدقه على أَفْرَاده على السوية بِأَن لَا يكون على بَعْضهَا أولى أَو أقدم أَو أَشد أَو أَزِيد بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَعْض الآخر، وَبِعِبَارَة أُخْرَى هُوَ الْكُلِّي الَّذِي يكون صدقه على أَفْرَاده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان وَالشَّمْس. ينظر: التعريفات (ص١٩٩)، ودستور العلماء، (٣/ ١٤٧).

(٢) التشكيك: كون اللفظ موضوعا لأمر عام مشترك بين الأفراد لا على السواء، بل على التفاوت، وذلك اللفظ يسمّى مشكّكا بكسر الكاف المشدّدة، ويقابله التواطؤ، وهو كون اللفظ موضوعا لأمر عام بين الأفراد على السّواء، وذلك اللفظ يسمّى متواطئا. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٤٤٧).

(٣) زيد في النسخة [ب]: مشاركة في العارض الذي هو ذلك المطلق.

(٤) الحصة: القسم، وحصة من المال كذا حصل له نصيبا. وتحاص الغرماء المال اقتسموه بينهم حصصا. وحصحص الحق: وضح واستبان. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٤١).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٧) في (ج) [للوجوب الواجب].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

الواجبي عن غيره أو عدم احتياجه إلى الغير على ما ذكرناه، ولو سلم انه نسبة بينهما؛ ولكن لا نسلم أنها تقتضي المغايرة، لأن النزاع ليس في الوجود المطلق المشترك بل في الوجود الخاص.

فنقول: إن وجوده الخاص الذي هو عين ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق، فالوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق فيكون المغايرة بين الوجود الخاص [وبين[1]] [2] المطلق ونحن لا ننكره لا بين الخاص والذات[ب٧٣/ ظ].

فإن قيل: فكذا سائر الوجودات الخاصة للممكنات مقتضية بذواتها لعارضها الذي هو الوجود المطلق فتكون واجبة.

قلنا: تلك الوجودات الممكنة ليست مستقلة في اقتضاء عارضها، لأنها في ذاتها محتاجة إلى غيرها فكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها، بخلاف الوجود الواجبي فإنَّهُ مستغنٍ عما عداه بالكلية.

وأمَّا الثاني فلوجوهٍ أيضًا:

الأول[3]: أنَّ ماهية الممكن من حيث هي تقبل العدم والوجود يأباه[4]، فلو كان عينها أو جزئها لا تقبل العدم بل كانت تأبي العدم من حيث هي أيضًا.

أمَّا على الأول فلأنَّ الشيء يأبي قبول نقيضه، وأمَّا على الثاني[5] فلأنَّ الماهية حينئذٍ تؤخذ مع الوجود، لأنَّ الكل يؤخذ مع أجزائه والمأخوذ مع الشيء لا يقبل نقيض ذلك الشيء والعدم نقيض الوجود.

---

(١) في (ب) [الوجود].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [الوجود].

(٣) في النسخة [ب]: أقواها.

(٤) في(ب) [وإذا كان الوجود عينها أو جزئها لا تقبل العدم، لأنها إن لم تقبل العدم ارتفع عنهاالإمكان واتصف بالوجوب الذاتي، وذا باطل، ومع الوجود تأباه].

(٥) في (د) [فلوجوه أيضا على ما ذكره في المفصلات في أجوبتها والتحقيق أن ما ذكروه من الوجوه فيه كلها إنما تدل على مغايرة الذات والوجود في المفهوم لا في الذات على ما ذكر في المواقف، والنزاع في الثاني دون الأول].

[أجيب عنه: بأنّك إذا أردت بقبول العدم أن الماهية الممكنة تثبت في الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فمسلم، لأنَّ الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا خلافًا للمعتزلة فإن الماهية لها ثبوت في نفسها حال العدم عندهم، بل هي نفيٌّ محض.

وإن أردت به ارتفاع الماهية بالكلية فلا نسلم أن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزئها لم تقبل هي من حيث هي العدم، لأن الوجود نفسه يرتفع بالكلية، لأنه إذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعًا إذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية، ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة، وإذا ارتفع الوجود نفسه بالكلية واتصف اشتقاقًا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية أيضًا، على تقدير كون الوجود نفسها أو جزئها.

الثاني: لو كان الوجود نفس الماهية لما أفاد حمله عليها، وكان قولنا: "السواد موجود" كقولنا: "السواد ذو سواد والوجود ذو وجود".

الثالث أنّه لو لم يكون الوجود زائدًا على الماهية لكان نفسها أو جزئها:

والأول باطلٌ، لأن الوجود مشتركٌ دون الماهية؛ لأنَّ حقائق الموجودات متخالفة.

وكذا الثاني باطلٌ[ل٧٤/ و]، إذ لو كان الوجود جزءٌ لها لكان أعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات فكان جنسًا لها محمولاً عليها، وتتمايز أنواعه المندرجة تحته بفصول هي أيضًا موجودة لكنها أجزاء للماهية الموجودة، فيكون الوجود جنس لها أيضًا، فلها فصولٌ أخر موجودات فيلزم التسلسل في أجزاء الماهية الواحدة، وإنَّه محالٌ، إذ المركب لابد له من الانتهاء إلى البسيط.

وأيضًا الوجود إمَّا جوهرٌ فلا يكون جزءَ من العرض، وإما العرض فلا يكون جزءَ من الجوهر.

وأجيب عنها: باختيار كونهِ جزءَ منها بأن يقال: إنَّه قد يكون جنسًا للأنواع عرضًا عامًا للفصول كالجوهر فإنه جنسٌ للأنواع المندرجة تحته عرضٌ عامٌ لفصولها، بل كل جنس بالقياس إلى الفصل الذي يقيسه عرضٌ عامٌ له، فلا يلزم التسلسل في أجزاء ماهية واحدة.

وقوله: " الوجود إمَّا جوهرٌ وإمَّا عرضٌ"

قلنا: لا جوهرٌ ولا عرضٌ فإنَّهما من أقسام الموجود، والوجود ليس من أقسام

الموجود لاستحالة أن يكون الشيء مندرجًا تحت المتصف بذلك الشيء، هكذا ذكره في "المواقف"[(١)] وقال:

والتحقيق أن هذه الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين، أي: مفهومي الوجود والماهية كالسواد مثلاً دون تغاير ذاتيهما، والنزاع إنَّما وقع في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين، فإن عاقلاً لا يقول: إنَّ مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود، بل يقول: إنَّ ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود، وليس لهما هويتان متمايزتان في الخارج يقوم أحدهما بالأخرى كالسواد القائم بالجسم، فإن للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الأولى بالثانية.[(٢)]

قال: وهذا التحقيق هو الحق، وإلاَّ لكان للماهية هوية ممتازة في الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للموجود[ل٧٤/ ظ] أيضًا هويةٌ أخري حتى يمكن قيامها بهوية السواد في الخارج، والحال[(٣)] كان للماهية قبل انضمام الوجود إليها وجودٌ آخر فيلزم التسلسل، فلا يكون لهما هويتان متمايزتان في الخارج][(٤)(٥)].

وذهب مشايخ الماتريدية وهو مختاره الأشعري إلى أن الوجود في الواجب والممكن عين الماهية[(٦)]، واستدلوا عليه بأنه لو كان زائدًا عليها لكان وصفًا قائمًا بها [وإلَّا لم تكن موجودةٌ أصلاً، ولو قام بها لكان مفتقرًا إليها وهي غيره، فيكون مفتقرًا إلى الغير، والمفتقر إلى الغير ممكنٌ، وكلُ ممكنٍ محتاجًا إلى علةٍ مؤثرةٍ، وهي إمَّا تلك الماهية أو غيرها.

والثاني باطل، وإلَّا لزم افتقار الواجب لذاته في وجوده إلى الغير، فلا يكونُ الواجبُ

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ٢٥٠).

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٥٠).

(٣) ليست في عبارة "المواقف في علم الكلام" التي نقل منه المؤلف.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ٢٥٠).

(٦) في النسخة [ب]: وذهب مشايخ الماتريدية واختاره الأشعري إلى أن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن.

واجبًا(١).

والأول باطل أيضًا؛ لأنه لا يخلو إما أن تكون العلة تلك الماهية بقيد الوجود او بقيد العدم، أو الماهية المطلقة أعني الماهية بلا شرط شيء وكل من هذه الاحتمالات باطل، أمَّا الأول فلاستلزامه الدور والتسلسل، لأنَّ هذا الوجود إن كان عين الموجود المقدم المأخوذ مع العلة فالدور، وإلَّا فالتسلسل، ويلزمه أيضًا كون الشيء موجودًا بوجودين، أو بوجودٍ واحدٍ مرتين](٢).

وأمَّا الثاني: فلاستلزامه اجتماع النقيضين [في الماهيةِ الواحدةِ، أعني: الوجود والعدم، ولأنَّ المؤثر في الوجود لابد وأن يكون موجودًا قبله في مرتبة الإيجاد؛ لأن مالم يوجد لم يوجد، فكيف تكونُ الماهيةُ المأخوذةُ مع العدمِ علةٌ في الوجود](٣).

وأمَّا الثالث فلأنَّه:

إنْ أريد بالماهية [المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزئها فغير مفيد، لأنَّ العُروض كافٍ في لزوم المحالاتِ المذكورة](٤)، والماهيةُ لا تخلو عن [عروضها](٥) أحد المتقابلين(٦) [ل٥٧/ و].

وإنْ أريد بها ما لا يكون موجودًا ولا معدومًا أصلًا لا بطريق العروض ولا بغيره، فيلزم

---

(١) في النسخة [ب]: والثاني بالطلٌ لاستلزامه عدم كون الواجب واجبًا.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [فإما أن يكون المراد بالماهية الماهية الموجودة أو المعدومة، أو من حيث هي هي والكل باطل، أما الأول فلاستلزاهمه كون الماهية موجودة قبل وجودها، ويلزمه منه الدور أو التسلسل].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزءها فغير مفيد لأن المعروض كاف في لزوم المحالات]..

(٥) في (ج، د) [عروض].

(٦) المتقابلان: هما الأَمْرَانِ اللَّذَان لَا يَجْتَمِعَانِ فِي شَيْء وَاحِد من جِهَة وَاحِدَة فَلَا يخرج المتضائفان كالأبوة والبنوة فَإِنَّهُمَا وَإِن اجْتمعَا فِي زيد لَكِن لَا من جِهَة وَاحِدَة بل من جِهَتَيْنِ فَإِن أبوته بِالْقِيَاسِ إِلَى ابْنه وبنوته بِالْقِيَاسِ إِلَى أَبِيه. والمتقابلان أَرْبَعَة أَقسَام: المتقابلان بالتضاد، والمتقابلان بالتضايف، والمتقابلان بِالْعدمِ والملكة، والمتقابلان بالإيجاب وَالسَّلب. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ١٤٥، ١٤٦).

الواسطة وأن تكون الماهيةُ معروضةٌ للوجودِ واللاوجود معًا، [فيلزم] (١) اجتماعُ النقيضينِ.

وإنْ أريد بها ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم، وإنْ كان لا ينفكُ عن أحدهما في الخارج، فعدم الانفكاك كافٍ في لزوم المحالات [المذكورة] (٢)، لأنَّ قيام الوجود(٣).

إمَّا أن يقارن عدمها فالتناقض، أو وجودها فالدور او التسلسل(٤).

---

(١) في (ج، د) [وهو].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ج) [بها].

(٤) في (د)[فإن قيل نختار أن القيام مقارن لذلك الوجود بعينه لا بوجود سابقعليه قلنا أن الضرورة قاضية بأن اتصاف الشيء في الخارج بأمر ثبوتي يقتضي ثبوت الموصوف قبله، فإن قيل تلك الضرورة في غير الوجود على ما قاله الإمام الرازي، قلنا ذلك تخصيص للقاعدة العقلية بسبب معارض، وذلك من دأب الفقهاء لا من دأب أصحاب العلوم العقلية اليقينية، فإن قيل نعم لكن كون الوجود أمر موجودا في الخارج ممنوع، قلنا أنه لو كان معدومًا في الخارج كيف يكون الماهية موجودة فيه بهذا الوجود الذي فرض أنه معدوم فيه، ولو سلم ذلك لكنه يلزم اتصاف الشيء بنقيضه وثبوت ما لا ثبوت له في نفسه لمحل وكلاهما باطل لا يقال: أنه لو كان موجودا لزم التسلسل قلنا وجود الموجود عينه فإذا بطل كونه عينًا إذ الجزئية ظاهرة البطلان، وقال بعض مشايخنا: الوجود يطلق على معنيين: أحدهما الذات والآخر الكون، فمن قال بالعينية أراد الأول، ومن قال بالغيرية أراد الثاني، فيكون النزاع لفظيًا وهو ضعيف إذ الظاهر أن الظاهر النزاع حقيقي، وان محل النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في التعديل بمعنى أن ما صدقعليه الكون بالذات لكان قادرًا بمعنى صحة الفعل والترك فتعلق القدرة بأحد الضدين المقدورين إما لذاتها بلا مرجح فيستغني الممكن عن المرجح وهو باطل لاستلزامه اسداد باب اثبات الصانع وقدم الأثر، وإما لا لذاته، فيحتاج إلى مرجح من خارج، ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل أيضًا إذ لا إيجاب فيحتاج إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات، قلنا إن تعلقها لذاتها بلا مرجح ولا يلزم من ترجيح القادر لأحد طرفي المقدور بلا مرجح أخر ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح مؤثر فيه حتى يلزم استغناء الممكن عن المؤثر وإسداد باب الصانع كما في قدحي العطشان فإنه يرجح باختياره أحد الطرفين بلا مرجح في اختياره أحد الطرفين ولزوم قدم الأثر ممنوع أيضًا، وإنما يلزم ذلك في الموجب القديم لعدم تخلف المعلول عن ذاته، وأما في القادر فيجوز تخلف المعلول عن ذاته، وإنما يمتنع عن تعلق إرادته، وإرادته إنما تعلقت بوجود المعلول في وقت معين تعلقًا أزليًا، ولا يزاليا، وعلى التقديرين لا يلزم قدم المعلول، فإن قيل: سلمنا أنه لا يلزم قدم المعلول لكنه يلزمه الإيجاب؛ لأن قدرته وإرادته إذا تعلقت بوجود المقدور في وقت معين يجب وجوده في ذلك الوقت، قلنا هذا الوجوب وجوب بالاختيار لا الوجوب الذاتي، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه، على جميع الممكنات].

[(١) وأجيب عنه بوجوه:

الأول أنَّهم:

(إن أرادوا بالقيام قيامه بذات الواجب قيامًا خارجيًا كقيام العرض بموضوعه، فقولهم: "إن لم يقم به لم يكون موجودًا" ممنوعٌ.

وإنْ أرادوا بالقيام مجرد اتصاف الذات بالوجود، فقولهم: "والمفتقر إلى الغير ممكنٌ" ممنوع؛ لأنَّ ذلك اذا كان المفتقر مما له عين خارجية تزيد على الذات في الأعيان والوجود، وليس كذلك؛ لأنَّه من المعقولات الثانية)(٢)، (٣) لا يزيد في الاعيان على الماهية الموجودة، بل زيادته عليها في الأذهان فقط، فهو اعتبارٌ عقليٌ لا هويةٌ عينيةٌ(٤)، فلا علةَ له في الأعيان أصلاً لا الماهية ولا غيرها حتى يلزم بقيامه بالماهية ما ذكر من المحذور.

(واعترض عليه بوجهين:

أمَّا أولاً: فلأنَّ ذلك في الموجود المطلق، وكلامهم في الوجود الخاص.

ورد هذا: بأنَّه لم يقم برهان على أن هناك وجودًا خاصًا وراء الوجود المطلق الذي من المعقولات الثانية ولابد منه.

فإن قيل: مدعاهم أن وجوده ليس بصفةٍ زائدةٍ على ذاته، وإلاَّ... إلى آخر دليلهم، فحينئذٍ يتم كلامهم، لأنهم حينئذٍ يقولون المراد بالقيام مجرد الاتصاف، والمفتقر إلى الغير مما له عين خارجية [يكون] (٥) ممكنًا.

قلنا: لا يلزم من ذلك أن يكون له وجودٌ خارجيٌّ هو عين ذاته، لجواز أن يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينًا لا بتحققه(٦).[ل ٧٥/ ظ] مع عدم زيادته، بل مرادهم

---

(١) من هنا إلى (ص١٨٠) ساقط من (د).

(٢) ما بين قوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٣) المعقولات الثانية: ما لا يكون بإزائها شيء فيه كالنوع والجنس والفصل، فإنها لا تحمل على شيء من الموجودات الخارجية. ينظر: التعريفات ص٢٢١)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣١٠).

(٤) ليس لها وجود خارجي.

(٥) ما بين المعكوفتين (ج) [فيكون].

(٦) هو عند الأشاعرة مرادف للثبوت والكون والوجود. وعند المعتزلة مرادف للثبوت وأعم من الكون والوجود=

بعينية الوجود نفي الوجود الخاص الزائد على ذاته، فإذا لم يثبت وجود خاص بقي الوجود المطلق)[١].

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ الوجود لو كان أمرًا معدومًا في الخارج كيف تكون الماهية موجودةٌ في الخارج بهذا الوجود الذي فرض عدمه في الخارج، ولو سلم أنَّه معدومٌ في الخارج ولم يكن له هوية عينية، لكن للماهية اتصاف به بحسب نفس الأمر، فهو وإن لم يحتج إلى علة موجدة له لكونه من الأمور العقلية لكن له احتياج إلى العلة باعتبار اتصاف الماهية به، لأنَّ ذلك الاتصاف غير ذاته، وقد ثبت عندهم أن كل ما يغاير الشيء فإن ثبوته لذلك الشيء أو اتصاف ذلك الشيء به أو كونه هو أو ما شئت فسمه فهو أمر لا يستغني عن العلة، فإن الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله انسانًا، لأنَّ الماهية ليست مجعولة، أمَّا في كونه أمرًا آخر محتاجٌ إلى علةٍ البتة، فتلك العلة إمَّا غير الماهية فيلزم افتقار الماهية الواجبية في اتصافها بالوجود إلى أمرٍ خارجي عنها أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود، لأنَّ العلة المؤثرة لابد أن تتقدم على المعلول بالوجود، فيلزم إمَّا الدور أو التسلسل.

فإن قيل: إن ذات الواجب تعالى [لما وجب] [٢] اتصافه بالوجود وامتنع عدم اتصافه به لم يكن هناك احتياج إلى علةٍ أصلاً، إذ المحوج إلى العلة هوالإمكان، فإن شأن العلة أن ترجح أحد الطرفين المتساويين على الآخر، فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأي حاجةٍ إلى العلة.

قلنا: لا شك أن الاتصاف بالوجود في نفس الأمر ليس مما يستغني عما عداه بالكلية كما ذكرناه، حتى يتصور كونه واجبًا بالنظر إلى نفسه، ضرورة احتياجه إلى طرفيه أعني:

=

ويجيء في لفظ المعلوم. ثم التحقق قسمان: أصلي وهو أن يكون التحقق حاصلا لشيء في نفسه قائما به، وإمّا تبعي وهو أن لا يكون حاصلا له بل لما تعلّق به على قياس الحركة الذاتية والتبعية، كذا في شرح المواقف في مقدمة الأمور العامة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٣٩٢).

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

الموصوف والصفة فهو من حيث هو [ل٧٦/ و] لا يكون إلَّا جائزًا حصوله [أو لا] (١) حصوله فلابد في ترجيح أحد طرفيه من مرجح، إمَّا الماهية أو غيرها فيلزم أحد المحذورين المذكورين قطعًا.

ولقائلٍ أن يقول: هذا مسلمٌ في اتصاف الممكن بالوجود وأمَّا في اتصاف الواجب به فلا(٢).

والوجه الثاني: أنَّا لا نسلم أنَّ علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود، فإن العلة لا شك في تقدمها على المعلول، وأمَّا أن هذا التقدم بالوجود فممنوعٌ؛ لم لا يجوز أن تكون الماهية المطلقة علة لوجودها فيتقدم عليها ذاتًا لا وجودًا، الا تري أن ماهيات الممكنات علل قابلية لوجوداتها(٣) مع أنَّها لا يجب تقدمها عليها بالوجود وإلا لزم وجود الشيء قبل وجوده، وإذا كان تقدم العلة القابلية(٤) لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون تقدم العلة الفاعلية(٥) أيضا كذلك، وهذا الوجه ذكره الإمام الرازي(٦)، وفيه(٧) نظر من وجهين.

أحدهما: أنَّه لو جاز كون الماهية المطلقة قبل الوجود مؤثرًا في وجود نفسها، فلم لا يجوز أن تؤثر تلك الماهية قبل وجودها في وجود العالم(٨)، وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [ولا].

(٢) غير موجود في النسخة [ب]

(٣) جمع الوجود.

(٤) العلة أربعة أقسام: السببية القابلية، والصّورية، والفاعلية، والغائية.

فكل موجود لا بد له من هذه الأربعة فالسرير مثلا: مادته الخشب وهي القابل، وفاعله النجار، وصورته الانسطاح، وغايته الاضطجاع عليه. وسمّيت الثلاثة الأولى أسبابا لتأثيرها في الاضطجاع، وسمّي الرابع -و هو الغائي- سببا، لأنه الباعث على ذلك، فإنه إذا استحضر في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل. ينظر: معجم مصطلح الأصول (ص ٢٠٩).

(٥) تقدم تعريفها.

(٦) ينظر: الاربعين في أصول الدين (١/ ١٤٣).

(٧) في (ج) [أيضًا].

(٨) في (ب، ج) [أيضًا].

بوجود الآثار على وجود المؤثر.

وثانيهما: أن العلة الفاعلية لابد وأن تكون موجودة قبل الإيجاد، لأن مرتبة الإيجاد مؤخر عن مرتبة الوجود، لأن ما لم يوجد لم يوجد قطعًا سواء كان إيجاد غيره أو إيجاد نفسه(١)، فلا يجوز أن يكون ماهية الواجب من حيث هي بدون الوجود مؤثرًا في وجودها، بخلاف العلة القابلية فإنها مستفيدة للوجود والمستفيد للوجود لابد وأن يكون خاليًا عن الوجود قبل الاستفاد، لأنَّ استفادة الحاصل محال، فقياس العلة المؤثرة على العلة[ل٧٦/ ظ] المستفيدة قياسٌ مع الفارق(٢).

(ويرد عليه ما ذكره الإمام أيضًا أنَّه:

إمَّا أن أراد بالماهية المطلقة ما لا يكون الوجود والعدم نفسها ولا جزئها.

أو أراد ما لا يكون موجودًا ولا معدومًا أصلاً.

أو ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم.

وعلى كلٍ من التقادير الثلاث يلزم المحالات المذكورة في دليل المستدل، فلا يصلح جوابًا عنه)(٣).

الوجه الثالث: ما ذكره الإمام الغزالي(٤) ومحصوله(٥)، منع وجود الواجب على تقدير زيادته وقيامه بالماهية محتاجًا إلى فاعل مؤثر، بناءً على أنَّه أزلي والأزلي لا يحتاج إلى فاعل مؤثر(٦).

---

(١) في النسخة [ب]: قطعًا سواء كان ايجاد نفسه او ايجاد غيره

(٢) قولهم: قياس مع الفارق، أي هناك فرق بين الاصل المقيسعليه والفرع المقيس، وهذا ما يمنع القياس. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص ٣٤٤).

(٣) مابين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٤) الإمام العالم العلامة محمد بن محمد بن محمد الغَزَّالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م) فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. ينظر: الأعلام، ٧/ ٢٢، وما بعدها.

(٥) أي: وحاصل ما ذكره.

(٦) ينظر: تهافت الفلاسفة للامام أبي حامد الغزالي (ص١٦٤)، تحقيق، سليمان دنيا، طبعة دار المعارف المصرية.

فإن عنوا بلزوم كونه ممكنًا على تقدير زيادته وقيامه بالماهية أن يحتاج إلى علةٍ فاعليةٍ... فلا نسلم ذلك، وإن عنو به احتياجه إلى الغير مطلقًا... فمسلمٌ، واستحالته ممنوعٌ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل، وقطعه يحصل بالانتهاءِ إلى ماهيةٍ[١] موجودةٍ بوجودٍ زائدٍ عليها.

فإن قيل فعلى هذا يكون الماهية سببا لوجودها، فيلزم المحذور الذي ذكره المستدِل.

قلنا: (الماهيةُ في الأشياء الحادثة لا يكون سببًا في الوجود، فكيف في القديم)[٢] إن عنو بالسبب الفاعل له، وإن عنو به وجهًا آخر وهو أنَّ لا يستغني عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه، وإنَّما الاستحالة في تسلسل العلل[٣]، فاذا انقطع فقد اندفعت الاستحالة، وما عدا ذلك لم يعرف استحالته فلابد من برهان على استحالته.

هذا ما ذكره الإمام، وفيه أيضًا نظر: لأنه قد تقرر أنَّ كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له[٤]، وكل ما كان كذلك كان حصوله ولا حصوله (بالنظر إلى ذاته)[٥] سواء، فيحتاج إلى فاعلٍ يحصله[٦] بالضرورةِ سواء كان قديمًا أو حادثًا، فكون وجود الواجب أزليًا لا يغني عنْ احتياجه إلى الفاعل في اتصاف الذات به، وكذا أنَّ كونه أمرًا عدميًا (لا يغني عنه على ما تقدم)[٧]،وكذا[٨] اتصاف الواجب تعالى بذلك الوجوب واجبًا[ل٧٧/ و] لا يغني عنه كما تقدم أيضًا.

وقوله: "الدليل لم يدل إلَّا على قطعِ تسلسلِ العلل"..آه.

قلنا: إنَّهم لا يدَّعون أنَّ برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود، بل يثبتونه

(١) في (ب) [قديمة].
(٢) غير موجودة في النسخة [ب]
(٣) ينظر الكلام عن تسلسل العلل في: تهافت الفلاسفة (صـ ١٥٥).
(٤) في النسخة[ب]: فيه
(٥) غير موجودة في النسخة[ب]
(٦) في النسخة [ب]: مؤثر
(٧) غير موجود في النسخة [ب]
(٨) في (ب، ج) [كون].

بدليل آخر بعد إثبات مقطع التسلسل، بأن يقال: "لابد أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته، وإلَّا لا احتاج إلى علةٍ موجبةٍ للاتصاف به، وهي:

إمَّا الذات[(١)] فيلزم تقدمًا على وجودها بالوجود.

أو غيرها، فلا يكون مقطعًا للتسلسل، فيكون عينها.

وقوله: " الماهية في الأشياء الحادثة لا تكون سببًا في الوجود..آه[(٢)][(٣)].

قلنا: الاشياء الحادثة يستند وجودها إلى مبدأٍ[(٤)] قديمٍ[(٥)]، بخلافِ المبدأِ الأول فإنَّ وجوده لا يجوز استناده إلى غيره، وإلاَّ لم يكن مبدأ أول، فتعين استناده إلى ذاته على تقدير زيادته على أنَّهم لا يجزمون باستناده إلى ذاته حتى يقال لهم ذلك، بل يوردون ذلك على سبيل الترديد لإبطاله، فإذا بطل كونه زائدًا على الذات، لزم كونه عينه إذ الجزئية ظاهر البطلان، وإذا كان عينه يكون أمرًا وجوديًا[(٦)][(٧)].

فإن قيل: لو كان وجوديًا لزم التسلسل.

قلنا: وجود الوجود عينه، فلا يلزم التسلسل.

وذهب الحكماء إلى أنَّ الوجود عين الذات[(٨)] في الواجب، غيره في الممكن.

أمَّا الأول[(٩)] فلما ذكرناه في المذهب الثاني، لكنَّهم لما أثبتوا الوجود الذهني خالفوا

---

(١) في النسخة [ب]: إمَّا الذات أو غيرها.

(٢) في النسخة [ب]: الماهية محلا لا يكون سببا للوجود في الممكنات.

(٣) ينظر: تهافت الفلاسفة، (صـ ١٩٠).

(٤) مر بيان المبدأ.

(٥) في النسخة [ب]: وجود الممكنات مستند إلى قديم

(٦) في النسخة [ب]: وإذا كان عينه يكون أمرًا موجودًا بوجود هو عينه فلا يلزم التسلسل في الوجودات.

(٧) الوجودي يطلق على معنيين الموجود وما ليس في مفهومه سلب والعدمي يقابله فيهما والنقيضان لا بدّ أن يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا بالمعنى الثاني، لكن الوجودي بهذا المعنى لا يجب أن يكون موجودا لجواز كونه مفهوما اعتباريًا ليس فيه سلب، ولا يجب ذلك في المعنى الأول لجواز ارتفاعهما بحسب الوجود عن الخارج، إنما الممتنع ارتفاعهما في الصدق. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (٢/ ٥١١).

(٨) في النسخة [ب]: الماهية.

(٩) في النسخة [ب]: اما كونه عينها في الواجب.

الأشعري فيما اختاره، وقالوا: " إنَّ الوجود[(١)] يغاير الحقيقة الخارجية في الواجب والممكن ذاتهما، ومن لم يثبت الوجود الذهني كالأشعريّ وغيره من المتكلمين، قال: " إنَّ الوجود الخارجي عين الماهية مطلقًا".

وأمَّا الثاني فلما ذكرناه في المذهب الأول.

(اعلم: أنَّ الحكماء قالوا الواجبَ هو الوجود المطلق، ولم يريدوا بالمطلق مفهوم الوجود الذي هو من الاعتبارات العقلية والمعقولات الثانية، لأنَّه ليس عينًا لشيءٍ أصلاً، ولا الأمر الكلي المتحقق نحو تحقق الكلي الطبيعي[(٢)] لما ذكرناه، ولأنَّ الواجب تعالى جزئي حقيقي [ل٧٧/ ظ] متعين بذاته فلا يكون عين الكلي.

بل أرادوا به المطلق عن العروض للماهية وعن العوارض المعينة بالكلية، لأنَّ تعينه بذاته عندهم، وسموا الوجودَ المأخوذَ بهذا الإطلاق "الوجود البحت"[(٣)]، لقولهم: " إنَّ الواجب تعالى شأنه أن يكون في أعلى مرتبة الموجودية وذلك لا يكون إلاَّ بكونه عبارة عن الوجود بالمعنى المذكور؛ لأنَّ:

أدنى الموجودية أن يكون موجودًا بإيجاد الغير وذلك في الممكنات.

وأوسطها أن يكون موجودًا بوجودٍ زائدٍ على ذاتِهِ ويقتضي ذاتُهُ وجود كما هو حال الواجب على مذهب القائلين بزيادة الوجود.

وأعلاها أنْ يكون موجودًا بوجودٍ هو عينه كما هو حال الواجب تعالى على[(٤)] مذهب

---

(١) في (ب) [لاخارجي].

(٢) الكلي: طيعي ومنطقي وعقلي، فالإنسان مثلا فيه حصة من الحيوانية، فإذا أطلقناعليه أنه كلي فههنا ثلاثة اعتبارات: أحدها: أن يراد به الحصة التي شارك بها الإنسان غيره، فهذا هو الكلي الطبيعي، وهو موجود في الخارج فإنه جزء الإنسان الموجود، وجزء الموجود موجود.
والثاني: أن يراد به أنه غير مانع من الشركة، فهذا هو الكلي المنطقي، وهذا لا وجود له لعدم تناهيه
والثالث: أن يراد به الأمران معا الحصة التي يشارك بها الإنسان غيره مع كونه غير مانع من الشركة، وهذا أيضا لا وجود له لاشتماله على ما لا يتناهى، وذهب أفلاطون إلى وجوده. ينظر: الكليات، (ص ٧٤٥).

(٣) البحت: كفلس الخالص، وعربي بحت ومسك بحت خالص من الاختلاط، وظلم بحت صراح، وطعام بحت لا أدم معه وبرد بحت قوي شديد. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٧١.

(٤) في (ب) [ما هو].

الحكماء.

ففي المرتبة الأولى: إنَّ الموجودَ له ذاتٌ ووجودٌ يغاير ذاته وموجِدٌ يغايرهُما، فإذا نظر إلى ذاته وقطع النظر عن موجِده.. أمكن في نفسِ الأمر انفكاك الوجود عنه، ويمكنُ أيضًا تصور انفكاكِهِ عنه، فالتصورُ والمتصوَّرُ[1] كلاهما ممكنٌ.

وفي المرتبةِ الوسطى: الموجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يغاير ذاتَهُ ويمتنع انفكاك الوجودِ عنه، لأنَّه مقتضى ذاته لا من غيره، لكنَّ يمكن تصور انفكاكِهِ عنه، فالمتصوَّرُ[2] محالٌ والتصوَّرُ ممكنٌ.

وفي المرتبةِ الأعلى: الموجودُ ليس له وجودٌ يغاير ذاته، فلا يمكنُ تصوَّرُ انفكاكَه عنه، بل الانفكاك وتصوُّره كلاهُمَا محالٌ.

وإنْ أردت توضيح هذه المراتب فاستوضح الحال فيما نوردُ في هذا المثال: وهو أن مراتب المضيء في كونِهِ مضيئًا ثلاثٌ أيضًا:

الأولى: المضيءُ بالغير، أي: الذي استفادَ ضوءًا من غيره كوجه الأرض الذي استفاد ضوءًا بمقابلةِ الشمس فهنا مضيءٌ وضوءٌ يغايره وشيءٌ ثالث أفاده الضوء وهو الشمس.

الثانية: المضيءُ بالذات بضوءٍ هو غيره، أي: الذي يقتضي ذاتُهُ ضوءَهُ اقتضاءً بحيث يمتنع تخلفُهُ كجرمِ الشمس إذا فُرِضَ اقتضاؤه لضوئِهِ، فهذا المضيءُ له ذاتٌ وضوءٌ يغاير ذاتُهُ.

الثالث: المضيءُ بالذاتِ بضوءٍ هو عينُهُ كضوءِ الشمسِ، فإنَّه مضيءٌ بذاته لا بضوءٍ زائدٍ على ذاتِهِ، فهذا أعلى ما يتصور في كون الشيء مضيئًا.

فإن قيل: كيف يوصف الضوء بأنه مضيءٌ مع أن معنى المضيء ما قام به الضوء، والشيء لا يغاير نفسه.

---

(١) في (ب، ج) [في هذه المرتبة].

(٢) صفة لموصوف محذوف؛ أي: الأمر المتصور.

قلنا: ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامةُ بحسب وضع اللغة[١]، وليس كلامنُا فيه، فإنّا إذا قلنا: "الضوء مضيءٌ بذاتِهِ".. لم نُرِد أنَّه قام به ضوءٌ آخر وصار مضيئًا بذلك الضوء، بل أردنا به أن ما كان حاصلاً لكلِ واحدٍ من المضيءِ بغيرِهِ والمضيءِ بضوءٍ هو غيرُهُ، أعني: الظهور على الأبصار بسبب الضوء، فهو حاصلٌ للضوءِ في نفسِهِ بحسبِ ذاتِهِ لا بأمرٍ زائدٍ على ذاتِهِ، وإذا انكشف لك حالُ هذه المراتبِ الثلاث في الأمور المحسوسة... فقس عليها حالها في الأمور المعقولة. منه.

وتحقيق مذهبهم على ما حققه المحققون أن الموجود عندهم أعم مما يكون شيئًا متصفًا بالوجود أو عين الوجود القائم بذاته، سواء كان إطلاقه على هذا المعنى حقيقةً في اللغةِ أو مجازًا، ولا يلزمُ كون الوجود مغايرًا له كما هو المتبادر من اللفظ، وأن حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات، فهو إذن موجودٌ بذاتِهِ متشخص بذاته عالمٌ بذاتِهِ قادرٌ بذاتِهِ، أعني بذلك: أن مصداق الحمل في جميع صفاته هو هويتُهُ البسيطة التي لا تكثُّرَ فيها بوجهٍ من الوجوهِ، ومعنى كون غيره موجودًا أنَّه معروضٌ لحصَّةٍ من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أنَّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود، فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الأول تعالى فإنه بذاته كذلك.

ومذهب المتألهين[٢] منهم أن ليس للمكنات اتصاف حقيقي بالوجود، بل ذلك[ل٧٨/ و] الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لإطلاق المشتق عليها كما في "زيدٌ متموِّلٌ" و "ماءُ الشمس"، وكان في لفظ الموجود مناسبةٌ لهذا المعنى.

فإن قيل: إن كان معنى الموجود ما قام به الوجود، ولم يكن نفس الموجود موجودًا بذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقةً وإلَّا كان تابعًا ومتبوعًا لنفسه، (هذا خُلفٌ)[٣]، بل يكونُ موجودًا بسبب عروضِ حصةٍ من الوجودِ المطلقِ، فلا يكونُ بينه وبين الممكنات

---

(١) أي: وضع واضع اللغة.

(٢) المتأله: الرَّبَّانيُّ، العارفُ باللهِ تعالى. ينظر: لسان العرب، (١/ ٤٠٤).

(٣) جاءت مختصرة (هف) في جميع النسخ.

فرق.

وإن كان معناه ما هو أعم من ذلك ونفس الوجود، كان الوجودات العارضة أيضًا موجودة، إذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها وجودًا.

قلنا: معنى الموجود ما قام به الوجود أعمُ من أن يكون قيامًا حقيقيًا، على نحو قيامِ الوصف بموصوفهِ[(١)]، أو على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره.

وكون اطلاق القيام عليه مجازًا لا يستلزمُ كون إطلاق الموجودعليه مجازًا، ثم لو فُرِضَ كونُهُ مجازًا في اللغة فهم لا يتحاشون[(٢)] عن ذلك، بل قال أبو نصر[(٣)] وأبو على في "تعاليقهما"[(٤)]: "إذا قلنا: واجبُ الوجودِ موجودٌ، فهو لفظٌ مجازٌ معناه أنه يجب وجوده، لا أنه شيءٌ موضوعٌ فيه الوجود إمَّا باقتضائه أو باقتضاء غيره".

والفرق بين الوجودَ القائم بذاته والقائم بغيره أن الأول ليس ثابتًا لغيرهِ والثاني ثابتٌ لغيرهِ، فيكونُ وصفًا له.

يَظْهَرُ ذلك بأنْ تُفْرَضُ الحرارة مثلاً قائمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها، فيكونُ حرارة وحارًا، إذا لا يعني بالحار إلا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار،

بخلافِ الحرارة القائمة بغيرها، فإن وجودها إنما هو لغيرها، فتكونُ ناعتة[(٥)] له فيصير الغير حارًا به.

---

(١) كقيام اللون الأبيض بهذا الحائط.

(٢) تنحى وتباعد. ينظر: لسان العرب، (١٤/ ١٨٢).

(٣) الفَارَابِيُّ أَبُو نَصْرٍ مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ طَرْخَانَ، شَيْخُ الفَلْسَفَةِ، الحَكِيْمُ، أَبُو نَصْرٍ مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ طَرْخَان بن أَوْزَلَغ التُّرْكِي الفَارَابِي المنطِقِيُّ، أَحَدُ الأَذْكِيَاء، وَقَدْ أحكم أَبُو نَصْرٍ العَرَبِيَّةَ بِالعِرَاقِ، وَلقِي مَتَّى بنَ يُوْنُس صَاحِبَ الْمنطق، فَأَخَذَ عَنْهُ، وَسَارَ إِلَى حرَّان، فَلزِمَ بِهَا يوحنَّا بن جيْلاَن النَّصْرَانِي. وَسَارَ إِلَى مِصْرَ، وَسَكَنَ دِمَشْق، وبِدِمَشْقَ كَانَ مَوْتُه فِي رَجَبٍ سَنَةَ تِسْعٍ وَثَلاَثِيْنَ وَثَلاَثِ مائَةٍ عَنْ نَحْوٍ مِنْ ثَمَانِيْنَ سَنَةً. وَصَلَّيعليه الملكُ سَيْفُ الدَّوْلَةِ بنُ حَمْدَان. وَقَبره بِبَابِ الصَّغِيْر. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٥/ ٤١٥-٤١٨).

(٤) تعليقات الفارابي على أعمال أرسطو: أبي نصر محمد بن محمد الفارابي (ت٣٣٩هـ) (ص٦٠٩)، كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وتعليقات ابن سينا: لأبي على الحسين بن عبد الله البلخي ثم البخاري المعروف بابن سينا، ت ٤٢٨ هـ، ولم أجدها في فهارس الكتب.

(٥) أي: واصفة؛ لأن النعت هو الصفة. ينظر: الصحاح، (١/ ٢٦٩).

[وكذا] (١) لو فرضنا الضوء قائمًا بذاته، كان ضوؤه لنفسه لا لغيره، فيكونُ ضوءًا مضيئًا لا بضوءٍ يعرضه بل بذاته، بخلاف الضوء القائم بغيره فإنه موجودٌ[ل ٧٨/ ظ] لغيره، فيكون الغيرُ به مضيئًا.

وكذا العلم صورةٌ مجردةٌ(٢) عندهم لو فرضنا قيامها بالغير.. لكانت علمًا للغير ويصير به الغير عالمًا، وإن قامت بنفسها.. كان علمًا لنفسه وعالمًا ومعلومًا.

وكذا قدرته تعالى لو فرضنا قيامها بالغير.. لكانت قدرةً للغير بمعنى صفة قائمة به، ويصير الغير قادرًا بها، وإن قامت بنفسها.. كان قدرةً لنفسه وقادرًا.

وهكذا سائر صفاته الذاتية التي قالوا إنَّها عين الذات.

وكذا الوجود إذا كان قائمًا بالغير.. لكان وجودًا للغير وصفًا له، ويصير الغير موجودًا به، وإذا كان قائمًا بذاته... كان وجودًا لنفسه وموجودًا، هكذا حققه العلامة الدواني.

واعترض عليه بوجوه:

الأول: أن حاصل التحقيق المذكور أن الحكماء يريدون بالموجود أعم من معناه المتعارف في عرف اللغة، ويدخل فيه ما لا يدخل في معناه المتعارف، وهذا الوجود القائم بذاته، ولايخفى عليك أن للموجود معنى بديهيًا مساويًا للشيئية(٣) في نفس الأمر، وهو معناه المتعارف منه، وكل ما يكون خارجًا عن هذا المعنى.. يكون لا شيئًا في نفس الأمر،

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ب) [وكذلك].

(٢) أي: عن المادة.

(٣) الشيئية على نوعين:

• شيئية ثبوتية: وهي ثبوت المعلومات في علم الله، متميزا بعضها عن بعض، وهي على أقسام:

أحدها: ما يجب وجوده في العين كذات الواجب سبحانه

وثانيها: ما يمكن بروزه من العلم إلى العين وهو الممكنات

وثالثها: ما لا يمكن، وهو الممتعات ومتعلق إرادته وقدرته هو القسم الثاني دون الأول والثالث.

• والنوع الثاني شيئية وجودية: وهي وجودها خارج العلم والموجودات الخارجية من حيث تعلق القدرة بإخراجها من العلم إلى العين لا يتعلق بها قدرة اخرى، لاستحالة تحصيل الحاصل، فإن تعلق قدرة وارادة بها باعتبار إعدامها وإيجادها بعد الإعدام في كل آن على القول بالخلق الجديد مع الأنفاس، كما هو مذهب المحققين من الصوفية. ينظر: الكليات، (ص ٥٢٥، ٥٢٦).

فإذا كان الوجود القائم بذاته خارجًا عنه يكون لا شيئًا في نفس الأمر، ولا يخرج بإطلاق لفظ الموجود عليه مجازًا عن اللاشيئية، ولا يندرج تحت الشيء في نفس الأمر، فكيف يكون واجب الوجود بالذات؟

والجواب عنه: لا نسلم أن حاصل التحقيق المذكور ما ذكره، بل معناه أن ما توهمه العامة من لفظ الموجود لغةً، أعني ما قام به الوجود، غير معتبر عندهم، لأنَّهم يتبعون البرهان لا اللغة، وبرهان إثبات الواجب يقتضي انتهاء سلسلة الموجودات إلى ذات لا يمكن للعقل تحليله إلى ماهية ووجود، بل هو عين الوجود البحت، فالمعتبر عندهم إطلاق لفظ الموجود على الوجود البحت، أي القائم بذاته سواء كان مجازًا في عرف اللغة أو حقيقةً، لأن نظرهم اتباع البرهان[ل٧٩/ و] لا اللغة، فلا يلزم من عدم دخول الوجود البحت في الموجود بمعناه المتعارف في اللغة أن يكون لا شيئًا.

الثاني: أنَّه إذا لم يكن للمكنات اتصاف بالوجود على ذوق المتألهين، وكان إطلاق [لفظ] [١] الموجود عليها من قبيل: "زيد متمول" "وماءٌ مشمس"، كان لفظ الموجود المطلق عليها حينئذٍ بمعنى آخر غير متعارف عليه، فلم تكن الممكنات موجودة بالمعنى المتعارف، فيلزم ألا يكون الممكنات شيئًا على ذوق المتألهين، وهذا خلف[٢].

والجواب عنه: قد عرفت أن المعنى المتعارف للموجود غير معتبر عندهم، وأن المتألهين منهم قد حققوا أنَّه ليس للوجود قيام بشيء من الماهيات لا للواجب ولا للمكنات.

أمَّا للواجب فلأنَّه لا ماهيةَ له سوى الوجود البحت فلا يتصور القيام به، إذ الشيء لا يتصف بنفسه.

وأمَّا الممكنات فلأنَّ الوجود عندهم حقيقةٌ قائمةٌ بذاتها، فلا يقومُ بغيرها، لكن للممكنات علاقةٌ ومناسبةُ مع الوجود القائم بذاته، فينتزع منه باعتبار هذه العلاقةِ لفظ

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) الخلف: إثبات المطلوب بإبطال نقيضه. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص ١٩٩).

الموجود، فيطلق عليه كما في "زيدٌ متمولٌ"، فلا يلزم أن لا يكون الممكنات شيئًا، فإنَّ اللاشيء هو ما لا يكون له تلك العلاقةِ والمناسبة، والمراد بالوجود القائم بذاته عندهم هو الواجب تعالى، فصار إطلاق الموجود على ذات الواجب، بمعنى ما قام بذاته، وعلى الممكنات على نحو "زيدٌ متمولٌ".

والثالث: أنَّ ذلك المحقق صرح أولاً بأنَّ معنى كون غيره تعالى موجودًا، أنَّه معروض لحقه من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى أن الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود، ثم قال بعد أسطر: "معنى الموجود هنا ما قام به الوجود أعم من أن يكون قيامًا حقيقيًا، على نحو قيام الوصف بموصوفه أو على طريقة قيام الشيء بذاته.

ولا يخفى عليك أن هذا المعنى الأعم لا يصدق على غير الواجب، لأنَّه صرح أولاً أنَّ معنى كون الغير موجودًا [ل٧٩/ ظ] أنَّه معروض لحصةٍ من الوجود المطلق بسبب غيره، بمعنى يجعله الفاعل بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود، ومن البين أنَّ هذه المجعولية ليست قيام الوجود قيامًا حقيقيًا على نحو قيامِ الوصفِ بموصوفِهِ فلا يدخل في الشق الأول، وظاهرٌ أنَّه لا يدخل في[1] الثاني أيضًا، فلا يصدقُ عليه التعريف المذكور.

والجواب عنه: أنَّا لا نسلم أنَّ المجعولية المذكورة التي هي معنى عروض الوجود للماهية ليست قيام الوجود قيامًا حقيقيًا، لأنَّ معنى قيام الوجود بالماهية راجع إلى حيثية صحة انتزاع المعنى المسمَّي بالوجود، وكذا معنى مجعولية الوجود، لأنَّ معنى قولهم: "الفاعل يجعلُهُ موجودًا" أنَّه يجعله بحيث يصح انتزاع الوجود عنه، فيصح أن يطلق عليه لفظ الموجود بالمعنى الأعم المذكور باعتبار الشق الأول.

فإن قيل: نعم يصح الإطلاق على الوجه الذي ذكرته، لكن تفسير القيام بذلك التفسير ليس معنى متعارفًا له في عرف اللغة، فلا يصح إطلاق الموجود عليه بمعنى ما قام به الوجود على عرف اللغة.

قلنا: نعم؛ لكن المقصود ليس معناه اللغوي، بل بيان إطلاق لفظ الموجود على

---

(١) في (ب، ج) [الشق].

الممكنات ولو كان مجازًا لغويًا[١]، ولا شك في إطلاقِهِ عليها بمعنى ما قام به الوجود بالمعنى المذكور.

هذا بيان تحقيق مذهب الحكماء: ولايخفى عليك أن مذهب المتألهين قريبٌ لمذهبِ الصوفية، فإنَّهم قالوا: إنَّ الخلقَ كما أنَّه قبل ظهوره من العدم ليس له وجودٌ إنَّما الوجود لله الحق تعالى...وكذا الأمر [بعد] [٢] ظهوره، أي: ليس له وجودٌ مع وجودِ الحق تعالى زائدٌ على وجودِ الحقِّ بعد الظهور كما لم يكن له وجودٌ قبلَهُ، إنَّما الوجودُ لله تعالى قبل الظهورِ وبعدَهُ.

ولهذا قال الشيخ[٣] في "الفصوص"[٤]: إنَّ الأعيان الثابتةَ من الممكناتِ الموجودةِ ما شمت راحة من الوجود، لأنَّ البُطون ذاتيٌّ لها، إنَّما الظهور للحق بإحكام الموجودات الممكنة.

وقالوا أيضا: مظاهرُ الحقِّ لا تعدو الحقَّ فيها، فلا تجد إن بَطَنَ العبدُ فهو حقٌّ أو ظَهَرَ الحقُّ فهو عبدٌ، كذا ذكره في "لطائف الأعلام"[٥].

والمراد ببطونِ العبد خلُوِهِ عن جميعِ ما سوي اللهِ من جهاتِ الخلق، فإذا زال عنه جهةُ

---

(١) المجاز اللغوي: الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتحقيق في اصطلاح التخاطب به مع قرينة مانعة عن إرادته أي عن إرادة معناها في ذلك الاصطلاح.. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم(٢/ ١٤٦٤، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٩٧).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [بغير].

(٣) الشخ الأكبر: محيي الدين (ابن عربي) محمد بن على بن محمد بن عربي(٦٣٨).

(٤) فصوص الحكم لابن عربي (ص ٢٩:٢٤)، دار يحيى الكتاب العربي: القاهرة، التاريخ: ١٩٤٦، ١٣٥٦ه، الطبعة: الأولى.

(٥) لطائف الاعلام، في إشارات أهل الأفهام، للجمال الكاشاني المتقدم الذكر قبله. ذكره خليفة في كشف الظنون وقال بشأنه ما نصّه: «كتاب في اصطلاحات الصوفية وشرحها، مرتب على الحروف بترتيب لطيف أوله: الحمد للّه وسلام على عباده الذين اصطفى... إلى آخره». ونسبه إليه البغدادي في هدية العارفين، والزركلي في الأعلام. يوجد مخطوطا بالمكتبة المركزية بالموصل. ينظر: معجم المعاجم، [تعريفٌ بنَحو ألفِ وَنِصفِ ألفِ من المعَاجِمِ العَربيَّة التُراثيَّة]، أحمد الشرقاوي إقبال (معاصر)، ط: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٩٩٣ م، (ص ٤٨).

الخليقةِ لمْ يَبِنْ من موجوديتِهِ سوى الحقِّ، والمرادُ بظُهُورِ الحقِّ ظُهُورُهُ بتعيناتِ الخلقِ فيظهَرُ عبدٌ)(١).

وقال بعض مشايخنا: الوجود يطلق على معنيين أحدُهُمَا الذاتُ والآخرُ الكونُ، فمن قال بالعينيةِ.. أراد الأول، ومن قال بالغيرية.. أراد الثاني، فيكونُ النزاعُ لفظيًا(٢).

قلتُ: الحقُّ أنَّ النزاعَ حقيقيٌّ(٣)، وأن محل النزاع هو الوجود بالمعنى الثاني على ما صرح به في "التعديل" بمعنى أن ما صدق عليه الكون في الخارج هو بعينه ما صدق عليه كونُ الماهيةِ ماهيةً[ل٨٠/ و] في الخارج، لا أمرًا زائدًا عليه بعد كون الماهيةِ ماهيةً، (ثم على تقدير كونِ الوجودِ عينَ الماهيةِ يكونُ الوجودُ مشتركًا لفظيًا، إذ الماهياتُ متخالفةٌ بالذات، فكذا الوجودُ الذي هو عينُها، وعلى تقدير زيادتها على الماهيةِ يكونُ مشتركًا معنويًا بين أفراده)(٤).

ممتَنِعٌ عدمُهُ بالنَّظَرِ إلى ذَاتِهِ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه بالنظر إلى ذاته.

واعلم أنَّ ما ذكرنا من السلوب والإضافات بعضها مغنٍ عن بعض، إلا أنَّ عدم الغِنى غيرُ مُعْتَبَرٍ في مقام التنزيه ولذا ذكرناها.

حيٌّ بالاتفاق قبل ورود الشرع وبعده؛ لأنَّ الصانع لا يكونُ إلَّا حيًا، وإنَّما الخلافُ في معنى حياتِهِ، لأنَّها في حقِنَا إمَّا اعتدال المزاج(٥) النوعي أو قوةِ الحسِ والحركةِ أو قوةٌ تتبعُ تلك الاعتدال، ولا يتصور شيءٌ من هذه المعاني في حقه تعالى، فذهب الحكماء إلى أنها عبارةٌ عن كونِهِ تعالى بحيث يصح أن يعلم ويقدر، وذهب المتكلمون إلى أنَّها صفةٌ توجِبُ

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٢) في النسخة [ب]: المعنى الأول، والمعنى الثاني

(٣) النزاع إما لفظي وهو النزاعُ أي المخاصمة في إطلاق اللفظ والاصطلاح لا في المعنى، وإما معنويٌّ فهو ما كان النزاع في معناه. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢٢٧).

(٤) في النسخة [ب]: واعلم ان الوجود على تقدير كونه عين الماهية مشترك لفظي اذ الماهيات متخالفة الحقائق، وعلى تقدير كونه غيرها مشترك معنوي بين افراده.

(٥) المزاج: كيفية متشابهة من تفاعل عناصر متصرفة الأجزاء المماسة بحيث يكسر سورة كل منها سورة الآخر. ينظر: التعريفات (ص٢١١)،. والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٠٤).

صحة العلم والقدرة الكاملتين.

لا يموت لأنَّ الموت زوال الحياة، ولما كان حياته تعالى من مقتضى ذاته لم يُتصور زوالُهَا.

قادرًا باتفاق الحكماء والمتكلمين.

إلَّا أن الحكماء قالوا "إنَّه تعالى قادرًا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل"(١) على ان يكون مقدم الشرطية الأولى لازمًا صدقه، ولهذا استثنوا عين المقدم في الشرطية الأولى ونقيضه في الثانية وقالوا لكنه شاء، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع صدقه، مع صدق كل من الشرطيتين في حقه تعالى، لأن صدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما.

والمتكلمون قالوا "إنَّه تعالى قادر بمعنى صحة الفعل وتركه"(٢)، ولا يلزم صدق شيء من مقدَّمِ الشرطيتين ولا امتناعه.

وهذا لأن الحكماء لمَّا قالوا: "إنَّ إيجاده تعالى العالم على هذا النظام الأكمل من لوازم ذاته"، لكن لا بمعنى [ل٨٠/ ظ] أن فاعليته كفاعلية المجبورين في فعله من ذوي الطبائع الجسمانية كلزوم الاحراق للنار والإشراق للشمس والتبريد للماء، بل على معنى أنه تامُّ الفيضِ(٣) وكاملٌ في فاعليتِهِ لا يتصور عنه البخلُ أصلًا، فعدم إصدارِهِ عند تمامِ الاستعدادِ بخلٌ.. تعالى الله عن ذلك، فيلزمه إيجادِهِ وإصدارِهِ من غير انبعاث(٤) قصدٍ وطلبٍ منه عند تمامِ استعدادٍ ممكنٍ على الوجه الأكمل الذي اقتضاهُ استعدادُهُ على وفق

(١) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٧).

(٢) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٧).

(٣) الفَيْض في اللغة: كثرة الماء بحيث يسيل عن جوانب محلِّه فالفيَّاض ماء زاد على موضعه فسال عن جوانب ثم نقل الفيَّاضُ إلى الوهَّاب بطريق الاستعارة. والفيضُ في اصطلاحِ العلماء: يُطلق على فعل فاعل يفعل دائمـًا لا لعوضٍ ولا لغرضٍ، ويطلق أيضـًا علَى دوام ذلك الفعل واتصاله وقال الصوفية: "الفيضُ عبارةٌ عما يفيده التجلِّيالإلهي، والتجلّي عندهم عبارةٌ عن ظهور ذاتِ الله وصفاته كذا. ينظر: الكليات ص٩٠٥، والتعريفات الفقهية، (ص ١٦٨.

(٤) الانبعاث في اللغة الإسراع. ينظر: تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، لأبي حيان محمد بن يوسف بن على بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، تحقيق: سمير المجذوب، ط: المكتب الإسلامي، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، (ص ٦٢).

حكمته(١)، ويمتنع تخلُّفُهُ عنه، وهذا معنى قولهم: "إنَّه تعالى موجبٌ بالذاتِ"، اضطروا إلى القول بلزوم مقدِم الشرطية الأولى وامتناع مقدِم الشرطية الثانية، وأنكروا القدرة بمعنى صحة الفعل وتركه.

والمتكلمون لما لم يقولوا ذلك.. صح عنهم القول بالقدرةِ بمعنى صحةِ الفعلِ وتركِهِ.

فإن قيل: قول الحكماء: "إنَّ الإيجاد من لوازمِ ذاتِهِ تعالى "ينافي القدرةَ مطلقًا.

قلنا: ممنوع، وإنَّما ينافي أن لو قالوا باللزوم، بمعنى لزوم الإحراق للنار، لكنهم لم يقولوا(٢)، واما اللزوم بالمعنى الذي ذكرناه فلا ينافي القدرة بالمعنى الأول، بل إنَّما ينافي القدرة بالمعنى الثاني(٣).

واستدل الحكماء بأنه تعالى لو كان فاعلًا بالقدرة(٤) دون الإيجاب فتعلق قدرته بأحد مقدوريه دون الآخرِ:

إن افتقر(٥) إلى مرجح.. ننقلُ الكلام إلى تأثير قدرتِهِ تعالى في ذلك المرجح، بأنَّ

---

(١) الحكمة: الحكمة :تجيء على ثلاثة معانٍ: الأول: الإيجاد .والثاني :العلم .والثالث :الأفعال المثلثة، كالشمس والقمر وغيرهما، وقد فسر ابن عباس ﷺ، الحكمة في القرآن، بتعلم الحلال والحرام، وقيل :الحكمة في اللغة: العلم مع العمل، وقيل :الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان، وقيل :كل كلام وافق الحق فهو حكمة، وقيل :الحكمة هي الكلام المقول المصون عن الحشو، والحكمةالإلهية :علم يبحث فيه عن أحوال الموجودات الخارجية المجردة عن المادة التي لا بقدرتنا واختيارنا،

وقيل :هي العلم بحقائق الأشياء على ما هيعليه والعمل بمقتضاه، ولذا انقسمت إلى العلمية والعملية وقيل: هي إصابة الحق بالعلم والعمل، فالحكمة من الله معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات بها. ينظر: التعريفات ص٩١، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٤٥).

(٢) في (ب) [بذلك].

(٣) في (ب) [الذي قال به المتكلمون].

(٤) في (ب) [بالمعنى الذي ذكرتم].

(٥) أي: احتاج.

نسبتها إلى طرفي ذلك المرجح على السواءِ، فيفتقر إلى مرجحٍ آخرٍ، وهلم جرًا[١]، فيلزم التسلسل في المرجحات.

وإن لم يفتقرإليه... لزم استغناءَ الممكنِ عن المؤثرِ، لأنَّ نسبة القدرة إلى الضدين على السوية، وقد تعلقت بأحدِهما[٢] من غير مرجح، وإنه سدُ باب إثبات الصانع، إذ حينئذٍ يجوز أن يترجح وجود الممكن من غير مرجح.

والجوابُ عنه: (لا نسلم[٣] لزوم التسلسل في المرجحات على ذلك التقدير)[٤] [ل٨١/ و] لجواز أن يكون المرجح هو الإرادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتِها من غير احتياجٍ إلى مرجحٍ آخر.

فإن قيل: نسبةُ الإرادة إلى الضدينِ:

إن كانت كنسبة القدرة إليهما على السوية فتعلقها بأحد الطرفين: إن لم يحتج إلى مرجحٍ.. فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجحٍ، فيلزم انسداد باب اثبات الصانع[٥]، وان احتاج إليه لزم التسلسل في المرجحات.

وإن لم يكن نسبتها إليهما على السوية، بل كان تعلقها بأحدهما لذاتها.. لم يتصور تعلقها بالآخر، لاستحالةِ زوالِ ما بالذات، فيلزم الإيجاب.

قلنا: نختار أن نسبة الإرادة إلى الضدين على السويةِ.

قوله: "فتعلُّقُهَا بأحدهما ان لم يحتج إلى مرجحٍ... فقد تِرجح أحد المتساويين على الآخر بلا مرجحٍ ممنوعٌ، بل اللازم ترجيح القادر المختار أحد المتساويين على الآخر بإرادته من غير داعٍ يدعوا إلى ترجيحه واختياره يكون ترجيح أحد المتساوين من

(١) هَلُمَّ جَرًا إلى اليوم: أي امتدَّ ذلك إلى اليوم ونُصِبَ جراً على المصدر أو الحال. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢٤٢).

(٢) في النسخة [ب]: وقد تعلقت بأحدِ المقدورين دون الآخر.

(٣) في (ب) [أن].

(٤) في النسخة [ب]: لا نسلم ان تعلق القدرة بأحد المقدورين إن افتقر إلى مرجح لزم التسلسل في المرجحات.

(٥) في النسخة [ب]: فيلزم الانسداد.

مقتضيات ذات الإرادة وهو غير الترجيح بلا مرجحٍ أي بلا مؤثرٍ أصلًا مغايرة ظاهرة، وغير مستلزِم له، فلا يلزم انسداد باب إثبات الصانع، فإن العلم بوجوب الواجب مبنيٌ على بطلان الترجيح بلا مرجحٍ أي بلا مؤثرٍ، لا على بطلان ترجيح القادر المريد أحد طرفي مقدوريه المتساويين على الآخر بإرادته من غير[(١)] داعٍ يقتضي تعلق الإرادة،(لأن الإرادة صفة من شأنها أن تعلق طرفي المقدور فلا تحتاج إلى داعٍ يقتضي تعلقها لأحد الطرفين لأن مقتضى الذات لا يتخلف ولا يحتاجُ إلى داعٍ)[(٢)] إذ العمدة في إثبات الواجب أن يقال: "لا شك في وجودِ موجودٍ ما":

فإن كان واجبًا فهو المطلوب.

وإن كان ممكنًا فلابد له من موجِدٍ، ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، فتنقُلُ الكلام إلى موجَدِهِ: فإمَّا أن يتسلسل وهو محالٌ أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب.

فإن قيل: ما ذكرته من ترجيح الفاعل المختار أحد المتساويين على الآخر[ل٨١/ ظ] إنما هو بالنسبة إلى الفعل المقدور، وأمَّا بالنسبة إلى تعلق الإرادة فالترجيح بلا مرجحٍ لازمٌ قطعًا، لأنَّه أمرٌ ممكنٌ وقع من غير مرجح أي مؤثر.

قلنا: إن أريد بوقوع تعلق الإرادة من غير مرجح وقوعه من غير فاعلٍ فممنوعٌ، بل ذاته تعالى فاعل لتعلق إرادته.

وإن أريد وقوعه من غيرِ داعيةٍ[(٣)].. فمسلَّمٌ[(٤)].

ولكن ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجحٍ، بمعنى: حصول الممكن بلا فاعل، بل اللازم هو الترجيح من غير مرجحٍ أي بلا داعيةٍ، ولا نُسلمُ استحالتَهُ.

---

(١) في (ب) [أمر].

(٢) ما بين قوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٣) داعية: أي: سبب. ينظر: المعجم المحيط، (٢٧٨٦).

(٤) أي: نسلمه، والمُسَلَّمات: هي قضايا تسلم عند الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة بين الخصمين أو بين أهل العلم كتسليم الفقهاء مسائلَ الأصول. ينظر: التعريفات (ص٢١٣، التعريفات الفقهية، (ص ٢٠٦).

فإن قيل: إذا كان تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلًا لذاتِ المريدِ فتأثيرُهُ فيهِ إما بالإرادة أو بالإيجاب إذ الفعلُ الصادرُ عنِ الفاعلِ لا يخلوا عنهما، فإن كان الأول.. يلزم التسلسل في التعلقات، وإن كان الثاني.. يلزمُ كونُهُ موجِبًا.

قلنا: نختار الأول ونمنع لزوم التسلسل، وإنما يلزم لو احتاج تعلُق الإرادة إلى تعَلُقِ إرادةٍ أخرى وهو ممنوعٌ، فإن الفاعل بالاختيار إذا وجد أشياءَ بإرادته.. فالمفعول قصدًا هو ذلك الشيء، فهو محتاجٌ إلى إرادةٍ ترجحُهُ، وأمَّا الاتصافُ بتعَلُّقِ الإرادة فهو وإن كان أثرًا لذلك الفاعلِ أيضًا، لكن لا لذاته بل لذلك الشيء، فلا يحتاجُ فيهِ إلى إرادةٍ أخرى، بل تلك الإرادةُ إرادةٌ للمرادِ قصدًا، وإرادةٌ لنفسِهَا بتعبيَّةِ المرادِ، فكما أنَّ الموجِب إذا وجد شيئًا بالإيجاب لا يحتاجُ في الاتصافِ بالإيجابِ إلى إيجابٍ آخرٍ، كذلك المختار إذا وجد شيئًا بالإرادةِ لا يحتاجُ في الاتصافِ بها إلى إرادةٍ أخري.

فإن قيل: لا شك أن تعلق الارادة لا يدخل في علةِ نفسِهِ وإلَّا لزم كونُ الشيء علةً لنفسِهِ، فإذا لم يكن للفاعلِ أمرٌ داعٍ إلى تحصيلِ ذلك[ل٨٢/ و] التعلق، كان نسبتُهُ إليه وإلى عدمِهِ وصدُورُهُ عنهُ وعدم صُدُورهُ سواء، فلا يجوزُ صدورَهُ عنهُ بلا مرجح ضرورةَ أنَّ الشيءَ إذا كان صدُورُه عن الفاعلِ ولا صدُورُهُ عنه متساويين.. يُمتنَع صُدُورُهُ عنه بلا مرجّحٍ من خارجٍ.

قلنا: لا نُسلِّمُ صدق تلك القضية على كُليتِهَا، بل ذلك فيما إذا كان الفاعلُ مُوجِبًا، وأمَّا إذا كان مختارًا فلا يَبعُدُ أن يَدَّعِي العلمُ الضَرُورِي بصدقِ نقيضها، فإنَّ الشخصَ الجائعَ الذي يَشْتَدُّ بهِ الجوعُ إذا وُضِعَ بين يديه رغيفٌ فإنَّهُ يبتدئُ بأكلِ جانبٍ معينٍ منه دونَ سائرِ الجوانبِ لا لأمرٍ اقتضى إرادةَ ذلك الجانبِ وترجيحَهُ على سائرِ الجوانبِ.

فإن قيل: لا نُسَلِمُ ذلك،[1] لما لا يجوزُ أن يكون إرادةُ ذلك الجانب لكونِهِ أقربُ إليه أو أحسنُ لونًا أو أكثرُ نضجًا.

قلنا: نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبُهُ بأسرِهَا في كلِ ما ذُكِر فحينئذٍ: إمَّا أن لا يبتدئ

---

(١) في (ب) [أنه يبتدئ بأكل جانب معين لا لأمر تقتضى ذلك الجانب].

بأكلِ شيءٍ من جوانبِهِ إلى أن يموتَ جوعًا فذلك بيِّنُ الاستحالةِ، وإمَّا أن يبتدئَ فيُتِمُّ المقصودُ.

هذا كلُّه جوابٌ عن استدلالهم بمنع التسلسل في التعلقاتِ.

وقد يجاب [عنه][1] بالتزام التسلسل فيها ومنع بطلانه بأن يقول: إنَّ تعلُّقَ الإرادةِ بأحدِ الضدينِ محتاجٌ إلى[2] مرجِّحٍ آخرِ وهو تعلُّقٌ آخرٌ للإرادةِ متعلِّقٌ بذلك التعلُّقِ وهلم جرًا إلى غير النهاية، وهذا التسلسلُ من الأمورِ الاعتباريةِ[3].

فإن قيل: نحنُ نعلمُ بالضرورةِ أنَّا متى أردنَا شيئًا... لا نريدُ إرادتَنا، فظهر أنَّ تعلُّقَ الإرادةِ لا يكونُ بتعلُّقٍ آخرِ للإرادةِ.

قلنا: عدمُ احتياجِنَا في إرادتِنَا إلى إرادةٍ أُخري لأنَّ إرادتنَا ليست من فعلِنَا، بل هي فعلُ الله تعالى، وأمَّا إرادةُ اللهِ تعالى فلابد أن تكونَ من فعلِهِ، فلا يلزمُ من عدمِ إرادتِنا لإرادتنا عدم إرادتهُ[ل٨٢/ ظ] لإرادته.

واستدل المتكلمون: بأنه تعالى لو لم يكن قادرًا بمعنى صحة الفعل وتركه، لكان موجبًا بالذات فيلزمه:

إمَّا نفي الحوادث، لأنَّ أثرَ الموجبِ القديمِ قديمٌ.

أو تخلفُ الأثرِ عن المؤثرِ الموجبِ التامِّ[4].

أو عدمُ استنادِ الحوادثِ إلى مؤثرٍ أصلًا.

أو التزامُ التسلسلِ في الحوادثِ.

واللوازمُ كلُّهَا باطلةٌ فكذا الملزومُ، فثبت أنَّهُ قادرٌ مختارٌ[5].

فإن قيل:[6] إنَّه لو كان قادرًا فتعلُّق قدرتِهِ بأحدِ مقدورَيهِ دونَ الآخرِ: إن احتاج إلى

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ب) [عنهم].

(٢) في (ب) [أمر].

(٣) في (ب) [التي لا وجود لها في الخارج، والتسلسل في فيها جائز كما سبق].

(٤) في (ب) [القديم].

(٥) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٩).

(٦) زيد في النسخة [ب]: بطريق المعارضة.

مرجّحٍ يلزمُ التسلسل، وإلّا يلزَمُ سدُ بابِ إثباتُ الصانعِ.

فالجواب عنه: بمنعِ التسلسلِ أو التزَامِهِ كما ذكرناه من قبل.

لكنَّهُ بَقِيَ شيءٌ وهو أنَّهُ لو كان قادرًا مريدًا، فإذا تعلَّقت قدرتُهُ وإرادته بوجودِ المقدورِ في وقتٍ: إن كفى ذلك التعلق في وجوده.. يلزمُ الإيجابُ، وإلّا يلزمُ التسلسلُ.

قلنا: إنَّهُ كافٍ، وهذا الوجوب وجوبٌ بالاختيار لا الوجوب الذاتي، والوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه، فلا يلزمُ الإيجابَ الذاتي على جميعِ الممكناتِ (لوجوه).

الأول: بعمومِ علةِ المقدوريةِ بأن يقول: إنَّ علتَهَا وهي الإمكان وصفٌ مشتركٌ بينَ جميعِ الممكناتِ فتكونُ هي عامةٌ أيضًا.

أجيب عنه: بأنَّا لا نُسَلِمُ أنَّ الإمكان علةَ المقدُرِيَةَ، بل إنَّما هو علةُ الاحتياجِ إلى العلةِ المؤثرةِ موجَبَةً أو قادرةً، ولو سُلِّمَ، فلا نُسَلِّمُ أنَّ كلَّ ما هو مقدورٌ هو مقدُورٌ لَهُ تعالى، لما لا يجوزُ أن يكونَ لبعضِ المقدوراتِ خصوصيةً بالنسبةِ إلى بعضِ القادرين؟ فإنَّ المعتزلةَ القائلينَ بأنَّ أفعالَ العبادِ مقدورةٌ لهم يخصصون خلق الأجسامِ بقدرةِ الله تعالى] [1].

الثاني: أنَّ المُقْتَضِي للقدرةِ هو الذاتُ والمُصحِحُ للمقدوريةِ هوالإمكان[ل٨٣/ و] إذ الامتناعِ والوجوبِ (الذاتيان)[2] يحيلان المقدورية، فإذا ثبتَ قدرتُهُ على بعضِهَا[3] ثبتَ على جميعِهَا [أيضًا] [4] لاستواءِ نسبةِ ذاتِهِ إلى جميعِهَا، فكَذَا ما يُستَنَدُ إليهِ[5] بطريقِ الإيجابِ، [أعني: صفاتُه] [6].

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أنَّ نسبةَ الذاتِ إلى جميعِ الممكناتِ على السواءِ، لأنَّهُ لا يجوزُ أن

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في المخطوط: الذاتيين، ولكن المثبت هو الصواب من حيث اللغة.

(٣) في (د) [بالضرورة].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [جميعًا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

تكونَ خصوصيَّةُ الممكناتِ المعدومةِ الثابتةِ [حينَ العدمِ] (١) مانعةً عن تعلُّقِ القدرةِ [بهَا](٢)، وإنَّهُ يجوزَ أن تَستَعِدَّ مادةُ الممكنِ المعدوم لحدوثِ ممكنٍ دونَ آخرٍ، وإنَّ الاجسامَ متخالفةَ الحقيقةِ لتركُبها من الجواهرِ الأفرادِ(٣) المتخالِفَةِ الحقيقةِ، فيجوزُ أن يكونَ اختصاصُ (٤) بعضِ الأعراضِ لذاتِهَا لا لإرادةِ الفاعلِ المختارِ، فلا قدرةَ لَهُ على إيجادِ نقيضِ ذلك العَرَضِ في ذلك الجسمِ.

قلنا: كلامُنَا على مذهبِ أهلِ الحق من أنَّ المعدومَ ليس بشيءٍ، وإنَّمَا هو نَفيٌ مَحضٌ (٥) وأنَّ المعدوم لا مادةَ لهُ أصلًا [كما زعم الحكماء] (٦)، وأنَّ الأجسامَ متجانسةٌ(٧) لتركُبِهَا من الجواهرِ الأفرادِ المتفقةِ الحقيقةِ، فيكونُ اختصاصُ بعضُ الأجسامِ ببعضِ الأعراضِ لمحضِ إرادةِ الفاعلِ المختارِ لا لذاتِهَا.

[الثالث: أنَّ كلَ ممكنٍ على تقديرِ وجودِهِ لابد أن ينتهي إلى الواجبِ كما تقدم، وقد ثبتَ أيضًا أنَّهُ فاعلٌ بالاختيارِ، فيكونُ قادرًا على جميعِهِ.

اعترض عليه:

أولاً بأنَّهُ: إن أراد اختيارهُ في جميعِ الممكناتِ فهو أولُ المسألةِ، وإن أراد اختياره في الجملةِ فمُسَلَّمٌ، لكن لا يلزمُ من انتهاءِ سلسلةِ الممكنات إليهِ اختيارَهُ في جميعِ الممكناتِ، لجوازِ أن يصدُرَ عنهُ تعالى شيءٌ بلا اختيارٍ، كما يدلُ عليه حدوثُ العَالَم، ثم يصدر عن ذلك الشيء أو عن الواجب تعالى الأشياء الأخر بواسطةِ ذلك الشيء بالإيجابِ كما لَزِمَ لفعلِنَا فعلٌ بحيث[ل٨٣/ ظ] لا يستطيع تركُ الثاني.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [التميز].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [إليها].

(٣) مر تعريف الجوهر الفرد.

(٤) في (د) [بعضها].

(٥) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٦٥).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) التجانس وكذا المجانسة: بحسب الاصطلاح الكلامي الاتحاد في الجنس كالإنسان والفرس وهما من أقسام الوحدة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٣٨١).

وأجيب عنه: بأنَّ المرادَ بالاختيار أعمُّ من أن يكونَ بواسطةٍ أو بلا واسطة.

وثانيًا: بأنَّهُ يجوزُ أن تصدُرَ بعضَ الأشياءِ عنِ الواجبِ تعالى أولاً بالإيجاب ثم يصدر عنه البعض الآخر بالاختيار، كما قالوا في صفاتِهِ تعالى أنَّها صادرة عنه تعالى بالإيجاب، والممكنات بالاختيار.

والجوابُ عنه: أنَّ بناءَ هذا الدليل على كون ما سوى الله وصفاته حادثًا، فلا مجالَ لاحتمالِ أن تصدُرَ بعضُ الأشياء عنه تعالى بالإيجابِ ثم يصدُرُ عنه باقي الأشياء بالاختيار، لأنَّ الصادرَ بالإيجابِ يكونُ قديمًا فهو منافٍ لحدوثِ العَالَم] [1].

وقد يستدل على هذا المطلب بقوله تعالى ﴿إِنَّ اللهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [2].

[3](أقول فيه بحثٌ:

أمَّا أولاً: فلأنَّ المطلب أعني شمول القدرة يقيني، وهذه الآية قد خص منها ذاته تعالى وصفاته، وقد تقرر في محله أن العام المخصوص منه البعض ظني فلا يفيد القطع [4].

والجواب عنه: أن المخصص هنا عقلٌ، والمخصص بالعقل يفيد القطع واليقين في الباقي بعد التخصيص على ما في الأصول [5].

وأمَّا ثانيًا: فلأنَّ الاستدلال بها يستلزم الدور، لأنَّ صحة الاستدلال بها يتوقف على

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) [البقرة: ٢٠].

(٣) في (د) [لكن المطلب من المطالب العقلية لا من النقلية على ما ذكرناه والمخالف هاهنا ست فرق على ما في محله مع الرد عليهم].

(٤) هذه مسألة أصولية ينظرها في: شرح مختصر الروضة، (٢/ ٥٢٤)، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع، المدرسان بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر. ط: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، (١/ ٤٥٨)، وعلم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ط: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم)، الطبعة: عن الطبعة الثامنة لدار القلم، (ص ١٨١).

(٥) هذه مسألة أصولية ينظرها في: إرشاد الفحول، (١/ ٣٨٢)، والمسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: دار الكتاب العربي، (ص ١١٨).

العلم بصدق المخبر، والعلم بصدق المخبر يتوقف على العلم بإرسال الله تعالى الرسل، والعلم بإرسال[(١)] الرسل يتوقف على العلم بشمول قدرته تعالى، فلو توقف العلم بشمول قدرته على الأدلة السمعية لزم الدور)[(٢)].

عالم: [لأنَّه صانعٌ حكيمٌ[(٣)]، وكلُّ صانعٍ كذلك عالمٌ] [(٤)] ولا ينتقضُ بفعلِ النحلِ والعنكبوتِ، (إذ لا صنع لهما أصلاً بناءً على أنَّهُ لا مؤثِّرَ في الوجودِ إلاَّ الله، ولو سُلِّمَ ذلك][(٥)] فيجوز أن يخلق الله تعالى فيهما علمًا بذلك الفعل[ل٨٤/ و] الصادر عنهما.

وقد يُستَدَلُّ: بأنَّهُ قادرٌ، وكلُّ قادرٍ عالِمٌ، لأنَّ القادر هو الذي يفعل بالقصد[(٦)]، ولا ينتقضُ بالنائمِ والغافلِ بأنَّهما قادران وقد يصدرُ عنهما فعلٌ متقنٌ[(٧)] مع أنهما ليسا بعالمٍ، (لأنَّ الصادر عنهما هو الفعل القليل لا الكثير)[(٨)]، [(٩)] ولأنَّ النوم ضد القدرة فلا يكونُ النائمُ قادرًا.

بجميع المعلومات، [أي: ما يمكن أن يعلَّمَ واجبًا[(١٠)]][(١١)] أو ممكنًا، كليًا كان أو جزئيًا، فكان علمَهُ تعالى أعمُّ من قدرتِهِ لأنَّ قدرته لا تتعلق بالواجب[(١٢)] والممتنع، بخلاف علمه[(١٣)] فإنه يتعلق بالكل حتى نفسه.

---

(١) في (ب، ج)، [الله].
(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]
(٣) في النسخة [ب]: لأنه صانع صنعًا محكمًا
(٤) ما بين المعكوفتين في(د) [لأن فعله محكم وكل من كان فعله محكمًا فهو عالم بالضرورة].
(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٦) في (د) [والاختيار].
(٧) في (د) [بالاتفاق].
(٨) في النسخة [ب]: لأنَّ الصادر عنهما قليلٌ لا كثير
(٩) النسخة [ب]: ولأنَّ كون النائم قادرًا ممنوع
(١٠) في (ب)، [كان].
(١١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(١٢) الواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه امتناعا ليس الوجود له من غيره بل من نفس ذاته، فإن كان وجوب الوجود لا لذاته يسمى واجبا لغيره. ينظر: التعريفات (ص٢٤٩).
(١٣) في (د) [لأنها لا تتعلق بالواجب والممتنع بخلاف علمه].

[أمَّا علمُهُ بنفسه] (١) فلأنَّه يعلم شيئًا فيعلمُ أنَّهُ يعلمُهُ [وذلك يتضمنه علمه بذاته] (٢) فيعلمُ نفسه.

[فإن قيل: (إنَّ العلمَ إضافةٌ أو صفةٌ ذاتُ إضافةٍ بين العالِمِ والمعلوم)(٣)، وأيًا ما كان يقتضي المغايرة بين العالم والمعلوم، ولا [مغايرةَ] (٤) بين الشيءِ ونفسِهِ، فكيف يعلمُ نفسِهِ؟.

والجواب: أنَّ التغاير الاعتباري كافٍ، كما في علمِنَا بنفسِنَا، وذاتُهُ تعالى عالِمٌ باعتبارِ [معلومٌ] (٥) باعتبارٍ] (٦).

واما علمه بغير ذاتِهِ [فبوجوهٍ أسلمها ما ذكرناه، ومنهم من احتج بوجوهٍ أُخَر:

الأول:] (٧) أنَّ الموجِب للعلمِ ذاتُهُ، والموجِب للمعلومية ذوات المعلومات، ونسبةُ الذاتِ إلى الكل سواء، فيعلمُ الكُلَّ.

[الثاني: أنَّه تعالى مجردٌ عن المادةِ ولواحقها قائمٌ بنفسِهِ، وكلُّ مجردٍ كذلك يصح أن يكون معقولاً لكونه مجردًا عن العوارضِ اللاحقةِ(٨) له بسبب المادةِ المانعةِ عن كونِهِ معقولًا، وكلُّ ما يصحُ أن يكونَ معقولًا يصحُّ أن يكون عاقلاً إذا كان قائما مجردًا بنفسِهِ.

لأنَّ كل ما يصح أن يكون معقولًا يصحُّ أن يكون معقولاً مع غيره، وكلُّ ما يصحُّ أن يكون معقولاً مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان مجردًا قائمًا بنفسه.

أمَّا الصغرى فلأنَّ كل ما يصح أن يُعقَل فتعقله يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب]

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [تغاير].].

(٥) ما بين المعكوفتين في (ب) [ومعلوم].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) أي: التي تلحق له.

بالوجود والوحدة [ل٨٤/ ظ] ونحوهما من الأمور العامة[١]، والحكم على شيءٍ بشيءٍ يقتضي تصورهُمَا معًا، فإذن كل ما يصحُّ أن يكون معقولًا يصحُّ أن يكون معقولًا مع غيره في الجملة.

وأما الكبرى فلأنَّ كلُ ما يصحُّ أن يكون معقولًا مع غيره يصح أن يكون مقارنًا لمعقولٍ آخرٍ، لأنَّ الشيءَ إذا كان معقولًا مع غيره كانا معًا حالين في القوةِ العاقلةِ فيكون مقارنًا له مقارنةَ أحدِ الحالَّين للآخرِ، وكلُ ما يصحُّ أن يكون مقارنًا لغيره في المعقولات يصحُّ أن يكون عاقلًا إذا كان مجردًا قائمًا بنفسه، لأنَّ كلُ ما يصحُّ أن يكون مقارنًا لغيره فإنه إذا وجد في الخارج وهو قائمٌ بذاته يصح مقارنَتِهِ لذلك الغير، لأنَّ صحة المقارنة المطلقة لا تتوقفُ على المقارنة في العقل، بل إذا وجد في الخارج يثبت له صحة المقارنة المطلقة، وهي حينئذٍ لا تمكنُ إلَّا بأن يحصل فيه ذلك الغير المعقول حصول الحال في المحل، لأنَّه لما كان قائمًا بذاتِهِ امتنع أن يكون مقارنَتِه للغير لحلولِهِ في ذلك الغير أو لحلولِهما في أمرٍ ثالثٍ، والمقارنة منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة، فإذا امتنع اثنان منها تعين الثالث وهي المقارنة بحلولِ ذلك الغير فيه حلول الحالِّ في المحل، فثبت أنَّ كلُ ما يصحُّ أن يكون معقولًا فإذا وجد في الخارج وكان مجردًا قائمًا بنفسه يصحُّ أن يقارنه معقولًا آخر مقارنةَ الحالِّ في المحلِّ، وكلُ ما كان كذلك يكون عاقلًا لذلك الغير الحالّ فيه، فكلُ مجردٍ كذلك يصِحُّ أن يكونَ عاقلًا لغيره.

أقولُ: هذا الوجه على تقدير تمامه مبني على القول بأنَّ الواجب تعالى يعلمُ الاشياءَ بحصولِ[٢] صورِهَا فيه.

---

(١) الأمور العامة: هي عند المتكلمين والحكماء الأمور التي لا تختص بقسم من أقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض. فإمّا أن تشتمل الأقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخّص عند القائل بأن الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخّص مغاير لماهيته، أو تشتمل الاثنين منها كالإمكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فإنها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض، فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الأمور العامة، ويكون البحث عنها في الأمور العامة على سبيل التبعية. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٢٧٣).

(٢) الْعلم الحصولي هُوَ الَّذِي لَا يكون إِلَّا بِحُصُول صُورَة الْمَعْلُوم فَتكون الصُّورَة العلمية فِيهِ غير الصُّورَة الخارجية

والتحقيقُ أنَّه تعالى يعلمُ الأشياء بحضورِهَا[1] عنده بأنفُسِهَا كما يعلم ذاته كذلك لا بحصول صورة الأشياء [ل٨٥/ و] فيه أو عنده.

والثالث: أنَّه تعالى يعلَمُ ذاتَهُ بذاتِهِ، وذاتُهُ علةٌ لما عداهُ، والعلمُ بالعلةِ يستلزم العلمَ بالمعلولِ، فيكون عالمًا بغيره كليًا كان أو جزئيًا على ما هو عليه] [2].

وقال الحكماء: أنَّهُ تعالى لا يعلمُ الجزئياتِ [المتغيِّرَةَ] [3] [الزمانيةَ على وجهِ كونها جزئيَّاتٍ كالأجسام والنفوس، ولا الجزئيَّاتِ المتشكِّلةِ[4] كأجرامِ الأفلاكِ[5] الثابتةِ على أشكالِهَا.

واستدلوا على الأول: بأنَّ العلمَ بالأشياءِ الزمانيةِ من حيثُ كونهَا زمانيةً متشكِلةً أو لا يوجِبُ التغيُّرَ في علمِهِ، وهو على الله تعالى محالٌ.

بيانه:] [6] أنَّه إذا عُلِمَ أنَّ زيدًا في الدار الآن مثلًا ثم خرج زيدٌ عنها، فإمَّا أن يزول ذلك العلم ويعلَمُ أنَّهُ ليس في الدارِ، أو يبقى ذلك العلمُ على حالِهِ وقتَ خروجِهِ عنهَا.

والأول يوجِبُ التغيُّرَ في ذاتِهِ من صفةٍ إلى أخري، والثاني يوجِبُ الجهلَ، وكلاهُمَا محالانِ على الله تعالى.

[وكذا إذا عَلِمَ أمرًا معدومًا قبل حدُوثِهِ أنَّهُ معدومٌ الآن ثم حدث ذلك الأمر في وقتٍ، فإمَّا أن يزول علمَهُ بعدمِهِ ويحدُثَ له علمٌ بوجُودِهِ بعد حدوثه أو لا يزول[7]، والأول

=

وَيُقَال لَهُ الانطباعي أَيضا كَمَا فِي إِدْرَاك الْأَشْيَاء الخارجية عَن الْمدْرك أَي الْأَشْيَاء الَّتِي لَا تكون عينه وَلَا قَائِمَة بِهِ. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ٢٤٩.

(١) العلم الحضوري: هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالذهن، كعلم زيد لنفسه. ينظر: التعريفات، (ص ١٥٦).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [المعتبرة].

(٤) التشكل: التألف والتكون. ينظر: معجم المغني، لعبد الغني أبو العزم، المصدر: الشاملة الذهبية، ٦٤٢٤.

(٥) الأجرام الفلكية: ما فوق العناصر من الأفلاك والكواكب. ينظر: التعريفات (ص١١

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) زيد في النسخة [ب]: بل يبقي على حاله وقت حدوثه

يوجب التغيُّرَ، والثاني الجهلَ.

أجيب عنه(١): بأنَّ العلمَ عندنا إمَّا إضافة(٢) بين العالمِ والمعلومِ، أو صفةٌ حقيقيةٌ ذاتُ إضافةٍ، لا الصورةُ الحاصلةُ من المعلومِ عند العالِمِ(٣)، وعلى التقديرين لا يلزمُ التغيُّرَ في صفةٍ حقيقيةٍ بتغيُّرِ المعلومِ حتى يلزم منه التغيُّرَ في ذاتِهِ من صفةٍ إلى أخري، بل اللازمُ هو تغيُّرُ الإضافاتِ بتغيُّرِ المضافِ إليه، أي المعلوم.

أمَّا على [التقديرِ] (٤) الأول فظاهرٌ، وأمَّا على الثاني فلأنَّ تغيُّرَ الإضافةِ لا يستلزمُ تغيُّرَ

---

(١) في النسخة [ب]: أجيب عنه بوجهين:
الوجه الأول مذكورٌ في المتن، وزيد الثاني
وثانيهما: ان العلم بأنه وجد الشيء عين العلم بأنه سيوجد فإن من علم أن زيدًا سيدخل البلد غدًا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن اذا كلن علمه هذا مستمرًا بلا غفلة مزيلة له، وانما يحتاج احدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل البلد الآن لطريان الغفلة عن الأول، والله تعالى يمتنع الغفلة عليه، فكان علمه تعالى بأنه وجد زيد في وقت كذا عين علمه في الازل بأنه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغير أصلا.
ورد بوجهين:
• أحدهما: أن حقيقة انه سيقع غير حقيقية انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين فيكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر، ولايخفى عليك أن هذا الرد إنما يتمشى على القول بأن العلم اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم لأن تغير المتعلق يستلزم تغير التعلق إليه.
واما على القول بأنه صفة ذات تعلق فلا لأن تغير المتعلق أي المعلوم انما يستلزم تغير التعلق لا تغير تلك الصفة.
• وثانيهما: أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع، وشرط العلم بأنه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدًا لم يختلف شرطهما.

(٢) زيد في النسخة [ب]: محضة

(٣) قال المتكلّمون لا بدّ في العلم من إضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم، وهذه الإضافة هي المسمّاة عندهم بالتعلّق. فجمهور المتكلّمين على أنّ العلم هو هذا التعلّق إذ لم يثبت غيره بدليل فيتعدّد العلم بتعدّد المعلومات كتعدّد الإضافة بتعدّد المضاف إليه. وقال قوم من الأشاعرة هو صفة حقيقية ذات تعلّق، وعند هؤلاء فثمة أمر أنّ العلم وهو تلك الصفة والعالمية أي ذلك التعلّق، فعلى هذا لا يتعدّد العلم بتعدّد المعلومات إذ لا يلزم من تعلّق الصفة بأمور كثيرة تكثر الصفة، إذ يجوز أن يكون لشيء واحد تعلّقات بأمور متعدّدة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٢٢٥).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [التقديرين].

تلك الصفةِ، والتغيُّرُ في الاضافةِ جائزٌ غيرُ مستحيلٌ على الله تعالى؛ لعدمِ استلزامِهِ التغيُّرَ في ذاتِهِ تعالى ولا في صفةٍ حقيقيةٍ له تعالى، وإنَّما يلزمُ هذا التغيُّرَ أن لو كان العلمُ عبارةً عن صورةٍ متساويةٍ للمعلومِ، فإنه[ل٨٥/ ظ] حينئذٍ لا يُتصورُ أن تتعلَّقَ تلك الصورةُ بمعلومٍ آخرٍ وتكونُ علمًا به، بل كلُّ معلومٍ إنَّما يُعلَمُ بصورةٍ متساويةٍ له فقط دون ما عداه، فيلزمُ التغيُّرُ المذكورُ بالضرورةِ، لكن كون علمِ اللهِ تعالى عبارةً عن صورةٍ متساويةٍ للمعلومِ فممنوعٌ، لم لا يجوزُ أن يكون صفةً واحدةً لها إضافاتٌ وتعلُّقاتٌ متعددةٌ بحسب تعدُّدِ المعلومِ (على ما سيجيءُ تحقيقهُ)[١]، ولا يلزمُ من تعدُّدِ المعلومِ إلَّا تعدُّدِ تلك الإضافاتِ دونَ الصفةِ كما في القدرةِ][٢].

[واستدلوا على الثاني: بأنَّ إدراكَ الجزئياتِ المتشكِّلةِ سواءٌ كانت دائمةٌ أو متغيرةٌ إنما يكونُ بآلآتٍ جسمانيةٍ متجزئةٍ والله تعالى مجردٌ بالكليةِ والمجردُ بالكليةِ لا يُدرَكُ بآلةٍ جسمانيةٍ وإلَّا لكان مستكمِلًا بالغيرِ أي المادةِ، فلا يكون مجردًا عنها تجردًا تامًا.

وأجيب عنه أيضًا بمثلِ ما في الجوابِ عن استدلالهمُ السابق بأن يقول: لا نسلِّمُ أنَّ إدراكَ الجزئياتِ المتشكلةِ لا يكونُ إلاَّ بآلاتٍ جسمانيةٍ، وإنَّما يلزمُ أن لو كان إدراكُهَا بحصولِ صورةٍ متساويةٍ للمعلومِ عند المُدرِكِ وهو ممنوعٌ، والسَّنَد[٣] لما لا يجوز[٤] أن يكون العلمَ إضافةٌ بدونِ حصولِ الصورة، فلا يحتاجُ إلى آلةٍ.

ورد: بأنَّ العلمَ لو كان إضافةٌ أو صفةٌ ذاتَ إضافةٍ، لزم أن لا يكون الأول تعالى عالمًا بالحوادث قبل وجودها في الخارجِ، لأنَّ الإضافةَ لا تتحققُ لها سواء كانت إضافةُ الذاتِ أو

---

(١) غير موجود في النسخة [ب]

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) السند: عند أهل الميزان: ما يكون المنع مبنيا عليه، أي ما يكون مصححا لورود المنع إما في نفس الأمر أو في نفس السائل وله صيغ ثلاث: أحدها أن يقال لا نسلم كذا لم لا يجوز أن يكون كذا. الثانية: لا نسلم لزوم ذلك وإنما يلزم لو كان كذا، الثالثة: لا نسلم هذا كيف يكون هذا والحال أنه كذا وعند المحدثين حكاية طريق المتن. ينظر:التعريفات (ص١٢١)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٩٨).

(٤) في النسخة [ب]: لما لا يجوز أن يكون العلمَ إضافةٌ محضةٌ أو صفةٌ ذاتَ إضافةٍ بدونِ حصولِ الصورة، فحينئذٍ لا تحتاج إلى آلة جسمانية.

إضافةُ الصفةِ قبل تحققِ المضافُ إليه.

وأجيب: بأنّا لا نسلِّمُ أنَّ الإضافةَ متوقفة على تحقُّقِ المضاف إليه[١]، بل على امتيازه[٢] الذي لا يتوقف على تحقق المضاف إليه لا في الخارج ولا في العقل، والحوادث ممتازةٌ في الأزلِ عندَهُ تعالى، وإن كانت معدوماتٌ صرفةٌ لا تحقق لها أصلًا بالنسبةِ إلينا[ل٨٦/ و] فلا يرد أنَّ المعدومات لا ثبوت لها في الخارج حال عدمها ولا تمايز أصلًا][٣].

[وأجاب بعضهم عن استدلالهم الأول] [٤]: أنَّ العلم بأنه وجد الشيء عين العلم بأنه سيوجد فإن من علم أن زيدًا سيدخل البلد غدًا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرًا بلا غفلة مزيلة له، وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل البلد الآن لطريان الغفلة عن الأول، والله تعالى يمتنع الغفلة عليه، فكان علمه تعالى بأنه [وجد زيد في وقت كذا] [٥] عين علمه [في الازل] [٦] [بأنه سيوجد زيد في وقت كذا فلا تغير أصلا[٧].

ورد هذا الجواب بوجهين:

---

(١) زيد في النسخة [ب]: في الخارج.

(٢) المَيْزُ: التَّمْيِيزُ بَيْنَ الأَشياء. تَقُولُ: مِزْتُ بَعْضَهُ مِنْ بَعْضٍ فأَنا أَمِيزُه مَيْزاً، وَقَدْ أَمازَ بعضَه مِنْ بَعْضٍ، ومِزْتُ الشيءَ أَمِيزُه مَيْزاً: عَزَلْتُهُ وفَرَزْتُه، وَكَذَلِكَ مَيَّزْتُه تَمْيِيزًا فانْمازَ... وَيُقَالُ: امتازَ القومُ إِذا تَمَيَّزَ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ. ينظر: لسان العرب، (٥/ ٤١٢، ٤١٣).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة، وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها؛ لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية وهو محال في حقه تعالى، قلنا لا نسلم لزوم التغيير؛ لأن العلم عندنا بإضافة أو صفة ذات إضافة على ما مر فعلى الأول يلزم التغير في نفس العلم وعلى الثاني في إضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة حقيقية موجودة بل في أمر اعتباري وهو جائز، وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان الحصول الصورة في العقل، وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها وقد].

(٤) ما بين المعكوفتين في(د) [أجاب عنه بعض الأشاعرة والمعتزلة]..

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٨٦).

أحدهما: أن حقيقة أنَّه سيقع غير حقيقية أنَّه وقع بالضرورةِ، واختلاف المعلومين يوجب اختلاف العلمين، فيكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر.

فإن قيل: المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم إلا اختلاف التعلق(١) دون اختلاف العلم، لجواز أن يكون العلم صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات.

قلنا: هذا إنما يتمشي على رأي الأشاعرة دون رأي المعتزلة، لأنَّ العلم عندهم إضافة وتعلق بين العالم والمعلوم، لا صفة ذاتُ إضافة.

وثانيهما: أنَّ شرط العلم بأنَّه وقع [هو] (٢) الوقوع، وشرطُ العلمِ بأنه سيقع هو عدمُ الوقوع، فلو كانا واحدًا لم يختلف شرطُهُمَا.

واعلم: أنَّه ليس معنى قولهم "إنَّ الواجبَ تعالى لا يعلم الجزئيات المتشكلة على وجه كونها جزئيات" أنَّه يعلم ماهيتها الكلية فقط، بل معناه أنه يعلمُ ماهيَتَها الكليةَ موصوفةً بصفاتٍ كليةٍ (لا ينطبقُ كلًا منها إلَّا على واحدٍ)(٣)، فيحصُلُ له علمٌ كليٌّ مطابقٌ لشخصٍ جزئيٍّ بحسب الخارج، وإن لم يمتنع فرضُ صدقِه على كثيرين، مثلًا: يعلمُ ماهيةَ الانسان بصفاتٍ كليةٍ لو وجدت تلك الصفاتُ في الخارج لا ينطبقُ كلٌّ منها إلَّا على كلِّ واحدٍ من جزئيات الانسان.

وكذا ليس معنى[ل/ ٨٦ظ] قولهم: "[إنَّه] (٤) تعالى لا يعلمُ الجزئياتِ الزمانيةَ على وجهِ كونِهَا جزئياتٍ" أن علمَهُ مختصٌ بطبائِعِهَا الكليةِ، بل معناه أنَّه] (٥) تعالى يعلم جميع

---

(١) التعلق: هو عند أهل العربية نسبة الفعل إلى غير الفاعل ويجيء في تعريف المتعدّي. وعند المتكلّمين هو الإضافة بين العالم والمعلوم. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٤٨٨).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [هذا].

(٣) زيد في النسخة [ب]: إلاَّ على شخصٍ واحدٍ

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الله].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدمه إلى وجود تغير في علمه، ولا يخفى عليك أنهم أخذوا هذا الجواب من قول الحكماء أن علمه تعالى ليس زمانيًا ولا يكون ثمة حال ولا ماض ولا مستقبل؛ لأن من كان علمه أزليًا محيطا بالزمان وغير مختص بجزء معين منه لا يتصور في حقه حال وماض ولا مستقبل، فالله سبحانه وتعالى].

تلك الحوادثِ الجزئيةِ وأزمِنتِهَا الواقعةَ هي فيها، لكن[(١)] من حيثُ إنَّ بعضَهَا واقعٌ الآن وبعضَهَا في الماضي وبعضَهَا في المستقبل، فإنَّ العلمَ بها من هذه الحيثيةِ يتغير، بل يعلمُهَا علمًا متعاليا عن الدخولِ تحتَ الأزمنةِ [باعتبار أوصافِهَا الثلاثةِ، أي: كان وكائنٌ سيكون][(٢)].

وتوضيحُهُ: أنَّه تعالى لما لم يكن مكانيًا كان نسبتُهُ إلى جميعِ الأمكنةِ على السواء فليس فيها بالقياس إليه تعالى قريبٌ وبعيدٌ ومتوسطٌ، فكذلك لما لم يكن هو وصفاتُهُ[(٣)] زمانيةً لم يتصف الزمان بالنسبةِ إليه بالمُضيِّ والاستقبالِ والحالِ، بل كان نسبتُهُ إلى جميعِ الأزمنةِ سواءً، فالموجوداتُ [بأسرِهَا] [(٤)] من الأزلِ إلى الأبدِ معلومةٌ له تعالى كلٌّ في وقتِهِ، وليس في علمِهِ كان وكائنٌ وسيكون، بل هي حاضرةٌ عندَهُ في أوقاتِهَا، فهو عالمٌ بخصوصياتِ الجزئياتِ وأحكامِهَا، لكن لا من حيثُ دخولَهُ تحت الزمانِ بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقُّقَ لها بالنسبةِ إليه تعالى، ومثلُ هذا العلمِ يكونُ[(٥)] مستمرًا أبدَ الدهورِ لا يتغيرُ أصلًا كالعلمِ بالكلياتِ.

وهذا معنى قولهم: "إنه تعالى يعلمُ الجزئياتِ على وجهٍ كليٍّ"،[(٦)] لا ما تُوهِّمَ من أن علمَهُ تعالى مختصٌ بطبائعِ[(٧)] الجزئياتِ وأحكامِهَا دونَ خصوصياتِهَا وما يتعلَّقُ بها من

---

(١) زيد في النسخة [ب]: لا من حيث.

(٢) ما بين المعكوفتين في(د) [ثابتًا أبد الدهور].

(٣) في (د) [الحقيقية].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (ب) [ثابتًا].

(٦) في (د) [على ما صرح به بعض المحققين].

(٧) الطبائع: جمع طبع، والطبع والطبيعة بمعنى، والطبيعة بالفتح وكسر الموحدة وبالفارسية: السّجيّة التي جبل الإنسان وطبع عليها، سواء صدرت عنها صفات نفسية أولا، كالطّباع بالكسر إذ الطّباع ما ركّب فينا من المطعم والمشرب وغير ذلك من الأخلاق التي لا تزايلنا، وكذا الغريزة هي الصفة الخلقية أي التي خلقت عليها كأنّها غرزت فيها، هكذا ذكر صاحب الأطول والسّيّد السّند. ولا تخرج سجية غير الإنسان من الحيوانات فإنّ قيد الإنسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز، وأيضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالأخصّ ولكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله وطبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١١٢٧).

=

الأحوالِ، كيف لا؟ وقد صرحوا بأنه تعالى علَّةٌ والعلمُ بالعِلَّةِ يوجِبُ العلمَ بالمعلُولِ، وهذا[١] ينافي ذلك المُتَوَهَّمُ.

[وبهذا ظهر ضعفُ ما ذكرَهُ الطُوسِي[٢] في شرحِ الإشاراتِ[٣] تشنيعًا عليهم حيثُ قال:

اعلم أن قولهم: "الواجبُ تعالى لا يعلمُ الجزئياتَ الماديةَ بالوجهِ الجزئيِّ، بل إنَّما يعلمُهَا بوجهٍ كليٍّ" سياقَةَ تُشبِهُ سياقَةَ الفقهاءِ في تخصيصِ بعضِ الأحكامِ بأحكامٍ يعارضُهَا في الظاهرِ، وذلك لأنَّ الحكمَ بأنَّ العلمَ بالعلَّةِ يوجبُ العلمَ بالمعلولِ:

إن لم يكن كليًا..... لم يمكن أن يُحكم بإحاطةِ علمُ الواجبِ بالكُلِ.

وإن كان[ل/ ٨٧و] كليًا وكان الجزئي من جملةِ [معلوماتِهِ] [٤] تعالى.... أوجَبَ ذلك الحكم أن يكونَ عالمًا به لا محالةَ.

فالقول بأنَّه تعالى لا يجوزُ أن يكونَ عالمًا بِهِ لامتناع كونِ الواجبِ موضوعًا للتغيُّرِ ومحلًا له تخصيصٌ لذلك الحكم الكليّ بأمرٍ آخرٍ يعارضُهُ في بعضِ الصورِ، وهذا دأبُ الفقهاءِ، ولا يجوزُ أن يقعَ امثالُ ذلك في المباحثِ المعقولةِ، لامتناع تعارُضِ الأحكامِ فيها.

فالصوابُ أن يُؤخذُ بيانِ هذا المطلبِ من مأخذٍ آخرٍ، وهو أن يقال: العلمُ بالعلةِ يوجبُ العلمَ بالمعلولِ ولا يوجبُ الإحساسَ بِهِ، وإدركُ الجزئياتِ المتغيرةِ من حيثُ هي متغيرةٌ لا

=
والطّبع بالفتح وسكون الباء أيضا بمعنى الطبيعة..

(١) في (د) [التصريح منهم].

(٢) نصير الدين الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي الفيلسوف صاحب علم الرياضيات؛ كان رأساً في علم الأوائل، لا سيما في الأرصاد فإنه فاق الكبار، قرأ على المعين سالم بن بدران المعتزلي الرافضي وغيره، وكان حسن الصورة سمحاً كريماً جواداً حليماً حسن العشرة غزير الفضل. وتوفي في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد. ينظر: فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين، تحقيق: إحسان عباس، ط: دار صادر – بيروت، الطبعة: الأولى، الجزء: ١ – ١٩٧٣، الجزء: (٢، ٣، ٤- ١٩٧٤، ٣/ ٢٤٦- ٢٥٢).

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات: لنصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، ت(٦٧٩هـ)، شرح فيه كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا، وأشار إلى أجوبة بعض ما اعترض به الإمام الرازي، وسماه "حل مشكلات الاشارات" وفرغ من تصنيفه في صفر ٦٤٤هـ [ينظر كشف الظنون (١/ ٨١)].

(٤) في (ج) [معلولاته].

يمكنُ إلاَّ بالآلات الجسمانيةِ كالحواسِ، والله تعالى منزهٌ عن الآلات. انتهى(١)

وذلك لِمَا عرفتَ من أنَهُ ليس معنى قولهم: ذلك أنَّهُ يعلمُ ماهيتِهَا الكُليَّةَ فقط ولا يعلمُ حقائقَ الجزئياتِ حتى يرد عليهم تخصيصُ القاعدةِ الكليَّةِ ويحتاجُ إلى مأخذٍ آخرٍ)(٢).

وكذا ظهرَ ضعفُ ما ذكرَهُ الغزاليُّ من أن قولَهم: "إنَّ الواجبَ تعالى لا يعلمُ الجزئياتِ على وجهِ كونِها جزئياتٍ":

يلزمُهُ أنَّ زيدًا لو أطاعَ اللهَ أو عصاه.... لم يكنِ اللهُ تعالى عالمًا بما يتجددُ من أحوالِهِ، لأنَّه لا يعرفُ زيدًا بعينِهِ فإنَّهُ شخصٌ حادِثٌ بعد أنْ لم يكن، وإذا لم يعرف الشخصَ لم يعرف أحوالَهُ وأفعالَهُ [أيضًا](٣)، بل لا يعرفُ كفَر زيدٍ وإسلامه، وإنما يعرف كفر الإنسان وإسلامَهُ مطلقًا كليًا لا مخصوصًا بالأشخاصِ.

ويلزمه أيضًا أن يقال: "تحدِّي محمد ﷺ بالنبوةِ والله تعالى لم يعرِف في تلك الحالة أنَهُ تحدَّى بها، وكذا الحالُ مع كلِّ نبيٍ مُعيَّنٍ، وإنَّما يعلمُ أن من الناسِ من يتحدَّى بالنبوةِ وأنَّ صفةَ أولئك كذا وكذا، وأمَّا النبيُّ بشخصِهِ فلا يعرِفُهُ، فإنَّ ذلك يُعرَفُ بالحسِ، والأحوالُ الصادرةُ منه لا يعرفُهَا، لِأَنَّهَا أحوالٌ تنقسمُ بانقسامِ الزمانِ من شخصٍ معيَّنٍ ويُوجِبُ إدراكَهَا على اختلافِهَا[ل٨٧/ ظ] تغيرًا" فيلزمهُم استئصالُ الشرائعِ بالكليَّةِ(٤).

هذا ما ذكره، ووجهُ ضعفِهِ: أنَّهُم لم ينكروا علمَهُ تعالى بالجزئياتِ، بل يقولون إنَّهُ تعالى وإن لم يعرف(٥) على نحو علمِنَا اياها بحواسِّنَا وتخيُّلِنَا إلَّا أنَّه يعلمُ كلَّ واحدٍ منها على وجهٍ لا ينطبقُ في الخارجِ إلَّاعليه دون ما عداهُ، وبهذا القدرُ يحصُلُ التميزَ بين

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات للمحقق الطوسي، الخواجة نصير الدين (٣/ ٣١٦)، وينظر الكلام بنحوه في: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٤٥٥)، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت ١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ

(٢) ما بين القوسين: غير موجودٌ في النسخةِ [ب]

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ينظر: [الاقتصاد في الاعتقاد، (صـ١٣٤)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م].

(٥) في (ب) [الجزئيات].

الأشخاصِ، وكذا يعلمُ أحوالَهُ وأفعالَهُ على وجهٍ يتميَّزُ به كلٌّ منهُما عن الآخرِ وأوقاتَها المعيَّنَة، إلاَّ أنَّهُ لما لم يكن بالنسبةِ إليه تعالى ماضٍ ولا حالٍ ولا مستقبلٍ لم يعلم أن بعضَهَا واقعٌ الآن وبعضَهَا في المستقبلِ لتعاليهِ عن الدخولِ تحت الزمانِ باعتبارِ ذاتِهِ وصفاتِهِ، فإنَّ من كان قديمًا وعلمُهُ أزليًا محيطًا بالزمانِ وغيرَ مختصٍّ بجزءٍ معيَّنٍ منه لا يُتَصوَّرُ في حقِهِ حالٌ وماضٍ ومستقبلٍ، بل يعلمُ كلا من الاشخاصِ وأحوالِهَا وأفعالها بحيثُ يتميَّزُ عنده كلٌّ منها عن الآخرِ وهذا القدر من التمييزِ والعلمِ كافٍ في إجراءِ أحكام الشرائع] (١).

[ولا يستحقون التكفير، وإنَّما يستحقونه أن لو قالوا عدَمَ علمِهِ تعالى بالجزئياتِ، ولكنهم لم يقولوا به، بل غاية] (٢) قولهم أنَّه يعلمُ الجزئياتَ لا كعلمِنَا بها، فإنَّا نعلمُهَا بطريقِ التخيُّلِ (٣) والجزئيَّةِ، والله تعالى يعلمُهَا بطريقِ [التعقُّلِ] (٤) والكليَّةِ، ولا يلزمُ منه ألَّا تكونَ [الجزئياتُ] (٥) معلومةً له تعالى، فالاختلاف [بين علمِنَا بالجزئياتِ وبين علمِهِ تعالى اياها] (٦) في الإدراكِ لا في المدرَكِ، فإنَّ علمَهُ تعالى بجميع [الأشياءِ على طريقِ التعقُّلِ والكليِّ، وعلمَنَا ببعضها على طريقِ الحسِّ والجزئيِّ] (٧)، فإنَّ الكليَّةَ والجزئيَّةَ صفتانِ للعلمِ وربما يُوصَفُ بهما المعلوم لكن باعتبار العلم على التحقيق.

فإن قيل: إنَّهُ قد اشتُهِرَ بينهم أنَّ الجزئيَّ يغايرُ الكليَّ مفهومًا، لأن التشخُصَ الذي هو جزئيٌّ حقيقيٌّ لا نوعَ له داخلٌ في قوامِ الشخصِ [ل٨٨/ و] وإنَّهُ ماديٌّ لا يُدرَكُ إلَّا بالآلاتِ جسمانيةٍ، فكذا الشخصُ، فكيف يكونُ العلمُ المتعلِّقُ بِهِ كليًّا غيرَ آلي.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [لا يستحقون التكفير بقولهم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات؛ لأنهم لم ينكروا علمه تعالى الجزئيات بل قالوا إنه يعلمها، لكن لا كعلمنا بها].

(٣) التخيل: حَرَكَة النَّفس فِي المحسوسات وتفصيله فِي التعقل. ينظر: دستور العلماء، (١/ ١٩٠).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [التفصيل].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [بعض الأشياء].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) فإن علمه تعالى بجميع كلياتها وجزئياتها على وجه الكلي وعلمنا ببعضها على الوجه الجزئي فإن التحقيق].

أجيب: بأنَّ كون هذا مذهبُهُم ممنوعٌ، لأنَّهم لا يثبتون في الشخصِ أمرًا داخلًا في قوامه مسمى بالتشخُصِ، بل كلُّ شخصٍ يمتازُ عن سائرِ أفرادِ نوعِهِ بالعوارضِ الخارجيَّةِ أو بوجودِهِ الخاصِّ له، وكلٌّ من هذه العوارضِ والوجودِ الخاصِّ ذو ماهيَّةٍ كليَّةٍ عندهم، [وليس عندهم جزئيٌّ حقيقيٌّ لا نوعَ له.

كيف؟ وقد صرح العلامة الدواني في "حاشية التجريد"[(١)] أنَّ القولَ بأنَّ التشخُصَ شخصٌ لا نوعَ له لا يطابقُ أصولَ القوم، فإنَّهم حصروا الممكناتِ في المقولاتِ العشْر[(٢)]، فليس في الممكناتِ عندهم شخصٌ لا يكونُ له حقيقةٌ نوعيَّةٌ من هذه العشْرةِ.

فعلى هذا][(٣)] لا تغايرَ بين الجزئيِّ والكليِّ مفهومًا إلَّا بحسبِ العوارضِ الخارجيَّةِ أو الوجودِ الخاصِّ، فعلمُنا به مع قطعِ النظرِ عن العوارضِ الخارجيَّةِ كليٌّ ومع تلك العوارضِ جزئيٌّ، وكذا علمُنا بتلك العوارضِ أنفُسِهَا كليٌّ مع قطع النظر عما يعرِضُهَا وجزئيٌّ مع ما يَعرِضُها من العوارضِ، لأنَّ لها ماهيَّةً كليَّةً أيضًا، وعلمُهُ تعالى إياها كليٌّ دائمًا عندهم.

[والحاصلُ أنَّ الممكناتِ كلها سواءٌ كانت عوارضٌ أو معروضاتٌ ذو ماهيَّاتٍ كليةٍ، فإنَّها جواهرٌ وأعراضٌ داخلةٌ في إحدى المقولاتِ العشرِ، فإذا أدركَ شيئًا منها بطريقِ التعقُّلِ كان كليًّا باعتبارِ هذا الإدراكِ، وإذا أدرك بالآلات الجسمانية كان جزئيًّا باعتبارِهِ[(٤)]، وليس الجُزئيَّةُ والكليَّةُ باعتبار أنَّ في الجزئيِّ شيئًا داخلًا في قوامِهِ ليس في الكليِّ، بل هما نحوانِ من الإدراكِ يتعلقانِ بشيءٍ واحدٍ بالذاتِ، فلا تغايرَ بين الكليِّ والجزئيِّ بالذاتِ بل بالاعتبارِ، فالله تعالى يدركها بطريق[ل٨٨/ ظ] التعقل والكلية دائمًا، ونحن ندرك تارةً بطريقِ التعقُّلِ

---

(١) حاشية الدواني على الشرح الجديد على تجريد العقائد: للعلامة محمد بن أسعد الصديقي الدواني (ت ٩٠٧هـ)،

وهي حاشية على شرح كتاب تجريد العقائد لنصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، وأمَّا "الشرح الجديد" فهو الاسم الذي اشتهر به شرحح العلامة علاء الدين القوشجي (ت٨٧٩هـ)، وللعلامة الدواني على هذا الشرح ثلاث حواشٍ هي: "الحاشية القديمة الجلالية"، و "الحاشية الجديدة الجلالية" و "الحاشية الأجد الجلالية"، واشتهرت هذه الحواشي باسم "الطبقات الجلالية. ينظر: كتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١/ ٣٤٦).

(٢) مر بيانها.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) زيد في النسخة [ب]: هذا الادراك

فيكونُ كليًا وتارةً بطريقِ التخيُّلِ والإحساسِ فيكونُ جزئيًا.

فعلى هذا لا يجوزُ تكفيرُهُم في قولِهِم هذا، فإن ما ينفونَهُ عن الله تعالى هو الإدراكُ الشبيهُ بالتخَيُّلِ المحتاجُ إلى الآلةِ وهو نقصٌ في حقِهِ تعالى لا إدراكُ الجُزئياتِ مطلقًا.

أقولُ: لا يخفى عليك أنَّ هذا الجوابُ إنَّما يتمشى على تقديرِ انحصارِ المقولاتِ في تلكِ العشرةِ، ولكنَّ دعوى الحصرِ فيها ممنوعٌ، إذ لا دليلَ لهم عليه، غايتُهُ الاستقراءُ الناقصُ[(١)]، وهو لا يفيدُ اليقينَ.

ولو سلم... يجوزُ أن يكونَ المنحصرُ في تلك المقولاتِ هي الممكناتُ المندرِجَةُ تحت ماهيَّةٍ كليَّةٍ، ولا يلزمُ منه أن لا يكون شيءٌ من[(٢)] الممكناتِ غيرَ داخلٍ تحت ماهيَّةٍ كليَّةٍ خارجٌ عن تلك المقولاتِ العشرةِ، (فلم لا يجوزُ أن يكونَ هويَّةٌ جُزئيَّةٌ لا نوعَ لهُ خارجةٌ عن المقولاتِ العشرةِ؟ والتشخُّصُ من هذا القبيل.

كيف لا؟ لو كان لكلِّ شيءٍ هويَّةٍ كليَّةٍ يلزمُ أن لا يتحقَّق الجزئِّيُ أصلاً لعدمِ الانتهاء إلى ما هو جزئيٌّ بذاتِهِ.

توضيحَهُ: أنَّ تشخُّصَ زيدٌ مثلاً لو لم يكن جزئيًا لا نوعَ له، بل كان له ماهيَّةٌ نوعيَّةٌ[(٣)]، فلابد له من تشخُّصٍ آخرِ يتشخَّصُ بهِ، لأنَّ مالم يتشخَّصُ لم يُشَخَّصُ، فتشخُّصُهُ:

إن كان عينَهُ... فهو المطلوب، لأنَّهُ جُزئيٌّ لا نوعَ لَهُ.

وإن كان غيرُهُ... ننقُلُ الكلامَ إليه، فإمَّا أن يدور أو يتسلسل، وكلاهُمَا باطلانِ، فلابُدَّ أن ينتهي إلى جُزئيٍّ لا نوعَ له حتى يحصُلَ الجُزئيُّ الحقيقيُّ.

ثم ذلك التشخُّصُ جزءٌ من الشخصِ، وذلك لأنَّ مفهومَ زيدٍ مثلاً ليس مفهومَ الإنسانِ، وإلاَّ لصدق على عمروٍ أنَّهُ زيدٌ كما يصدُقُ عليه أنَّهُ إنسانٌ، فيكونُ هو الانسانُ مع شيءٍ آخرِ نسمِّيهِ التشخُّصَ، فلو لم يكن ذلك الشيءُ الذي نُسمِّيهِ التشخُّصَ داخلاً في الشخصِ... لم

---

(١) مر بيانه.

(٢) زيد في النسخة [ب]: جملة الممكنات

(٣) مر بيانها.

تحصُلِ المغايرةِ بين مفهوميَّ زيد والإنسان[١] بل يتحدانِ، واللازمُ باطلٌ فيكون جُزءًا.

فإن قيل: [ل/ ٨٩و] يجوزُ أن يكونَ قيدًا خارجيًا، فتكونُ الماهيةَ بدونِ قيدِ التشخُّصِ إنسانًا وبقيدِ التشخُّص زيدًا مثلاً.

قلنا: إن كان التقيدُ خارجًا أيضًا لم تحصُلِ المغايرةُ بينه وبين الإنسانِ أيضًا، وإن كان داخلاً لزم تركُّبُ الموجودِ الخارجيِّ من أمرٍ موجودٍ ومعدومٍ، لأنَّ التقيدَ أمرٌ عدميٌّ، والمركبُ من الموجودِ والمعدومِ لا يكونُ موجودًا، فلابد أن يكونَ التشخُّصَ جزءً من الشخصِ.

فإن قيل: التشخُّصَ أيضًا أمرٌ اعتباريٌّ، إذ لو كان موجودًا لكان له شخصٌ آخرٌ، لأنَّ كلَّ موجودٍ لابد له من تشخُّصٍ، وننقُلُ الكلامَ إليه فيتسلسل، وأيضًا لو كان له وجودٌ لتوقفَ عُروضُهُ للماهيةِ على وجودِ الماهيَّةِ وتميُّزِهَا، فإن كان تميُّزُها [بهذا التشخُّصِ] [٢] دارَ، وإن كان بشخصٍ آخرَ تسلسلَ.

قلنا: لا نُسلِّمُ أنَّهُ لو كانَ موجودًا لكان له تشخُّصٍ اخرٍ، بل تشخُّصَهُ عينُ ذاتِهِ، لأنَّهُ جُزئيٌّ لا نوعَ له، ولا نُسلِّمُ أيضًا أنَّ عُروضَهُ للماهيَّةِ يتوقَّفُ على تميُّزٍ سابقٍ ليلزمَ الدور أو التسلسلِ.

حاصله أن ذلك دورٌ معيٌّ[٣] لا استحالةَ فيه، على أنَّهُ لو كان عدميًا لكان منفيًّا في نفسِهِ فلا يكونُ مشخَّصًا لغيرِهِ، فيكونُ أمرًا موجودًا داخلاً في الشخصِ، لا بمعنى أنَّ في الخارجِ ماهيَّةً وأمرًا آخرًا يسمى تشخُّصًا تركَّبَ منهما أمرٌ ثالثٌ، وإلاَّ لزمَ ألاَّ يحمل ماهيَّةَ الإنسانِ على زيدٍ مثلاً، بل معنى أنَّ في الخارجِ أمرًا واحدًا وهو زيدٌ مثلاً يفصله العقل إلى ماهيَّةِ الإنسانِ و إلى أمرٍ آخرٍ وهو التشخُّص كما ذكره في "شرح المواقف"[٤]، فيكونُ التشخُّص من الأجزاءِ العقليةِ.

فإن قيل: إنَّ الجزء العقليّ للموجودِ الخارجيِّ لا يجب أن يكون موجودًا في الخارج كما حُقِّقَ في محَلِهِ.

قلنا: نعم؛ لكن لا يضرنا، لأنَّ المقصودَ هنا إثباتَ شيءٍ أخرٍ في حقيقةِ زيدِ الموجودُ في

---

(١) في (ب) [نسميه التشخص].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) هو تلازم الشيئين في الوجود بحيث لا يكون أحدهما إلا مع الآخر. ينظر: الكليات، (ص ٤٤٧).

(٤) ينظر: شرح المواقف للشريف الجرجاني(٣/ ٩٠).

الخارجِ مثلاً غيرِ الماهيَّةِ الإنسانيةِ نُسميهِ التشخُّصِ سواء كان ذلك الشيء موجودًا في الخارجِ أو في الذهنِ [ل٨٩/ ظ] إذ بذلك تحصُلُ المغايرةَ بين الإنسانِ وزيدٍ مثلاً](١).

ثم لا يخفى عليك أنَّهُ قد تقرَّرَ في مَحَلِهِ أنَّ العلمَ الكُلِيِّ لا يكفي في صدورِ المعلُولِ عن الكُلِيَّةِ لعدمِ انبعاثِ الشوقِ منه إليه، بل لابد له من علمٍ جُزئيٍّ(٢).

[أجيب عنه](٣):

[تارةً: بأنَّ](٤) هذا على رأيِ المتكلمينَ القائلينَ بأنَّ صدورَ العالَمِ منه تعالى بطريقِ الاختيارِ، لأنَّ الفاعِلَ بالاختيارِ يتوقَّفُ فِعلَهُ على العلم الجُزئِيِّ، وأمَّا الفاعِلَ الموجَبُ [بالذاتِ](٥) كما هو مذهبُ الحكماءِ فلا يتوقَّفُ فعلَهُ على العلمِ الجُزئيِّ بل يكفِيهِ العلمَ الكُلِيِّ.

[وأخري](٦): بأنَّ المعلولَ الذي لا مثلَ لَهُ من نوعِهِ كالعقولِ العشرةِ عندهم وكالشمس يَصِحُّ صدورُهُ عن علمٍ كليٍّ(٧)، فإذا صحَّ ذلك صحَّ صدُورِ كُلِّ معلولٍ عنه [أيضًا](٨) من غيرِ حاجةٍ إلى علمٍ جُزئيٍّ موجَبًا كان أو مختارًا، لأنَّ كلَّ شخصٍ مع عوارضِهِ المشخِّصَةِ له إذا تُعُقِّلَ بكُنهِهِ [حتى يصيرَ مجموعَ العارضِ والمعروضِ](٩) منحصرًا في فردٍ يكونُ هذا الفردُ(١٠) مما لا مِثلَ له من نوعِهِ فيصحَّ صدورَهُ عن علمٍ كُلِيٍّ.

[أقول: ههنا بحثٌ، وهو أنَّ كونَ الأعراضِ الخارجيَّةِ مُشخِّصةً للأشخاصِ ممنوعٌ.

أمَّا أولًا: فلأنَّا لو فرضنا تبدُّلَ جميعِ الأعراضِ القائمةِ بقطعةٍ مُثلثةٍ من الشمعةِ مثلًا كان

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا].

(٢) زيد في النسخة [ب]: فكيف يصح القول إنه تعالى يعلم جميع الممكنات بطريق الكلي.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [وقد يقال].

(٧) في (د) [ورأي كلي على ما صرحوا به].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [الذي هو مجموع الماهيتين الكليتين حتى يكون هذا المجموع].

(١٠) في (د) [المركب منهما].

شخصُهَا باقيًا ما لم يتبدَّل جوهرُهَا، فلو كان الأعراضُ مشخصةً لما بَقيَ بعدُ تبدُّلِها اللهم إلا أن يمنع بقاء شخصها ويدعي حدوث شخص أخر بدله.

وأمّا ثانيا[١]: فلأنَّ تلك العوارضِ ما لم تتشخَّص لم تُشخِّص، فإذا كان تشخُّصُهُ بعوارضَ أخرى قائمةً بها بناءً على قولهم المذكور لزم التسلسل في العوارضِ المشخصاتِ وقيامُ العرضِ بالعرضِ، وكلاهما باطلٌ.

والقولَ بأنَّ تلك العوارضِ من الأمورِ الاعتباريَّةِ التي يجوزُ التسلسلُ فيها وقيامُها بعوارضٍ أخرى باطلٌ، لأنَّ [المعدوم][٢] لا تصلُحُ مُشخَّصًا للموجودِ الخارجيِّ[٣].

ويجابُ عنه بأنَّ تشخُّصَ تلك العوارضِ عينُها فلا يلزمُ المحذورَ، وقد تقدمَ تحقيقَهُ من قبلِ هذا][٤].

وقالت [ل ٩٠/ و] طائفةٌ: ["إنَّه تعالى يعلمُ نفسَهُ"، وطائفةٌ أخرى][٥]: "إنَّهُ لا يعلمُ شيئًا" [بمعنى السلب الكلي][٦]، وطائفةٌ أخرى: "إنَّهُ لا يعلمُ شيئًا" [بمعنى رفع الإيجابُ الكُلِّيِّ، وطائفة:][٧] "إنَّهُ لا يعلمُ غيرَ ذاتِهِ"، وطائفةٌ أخرى: "إنَّه لا يعلمُ غيرَ المتناهي"[٨]، والكلُّ باطل على ما بُيِّنَ في المفصلاتِ.

وباقي المباحث المتعلقة بتحقيقِ علمِهِ تعالى سيأتي في بحث الصفات)[٩].

مريدٌ: لأنَّ نسبةَ القدرةِ إلى الضدَّين سواءٌ، وكذا نسبةُ كلٍّ من الضدَّين إلى الأوقاتِ

---

(١) زيد في النسخة [ب]: وأمّا ثانيًا: وأمّا ثانيًا: فلأنَّ الاعراض يحتاج في تشخصها إلى موضوع فلو كان تشخص الموضوع بالأعراض لزم الدور. وأمّا ثالثًا.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [الأمور المعدومة].

(٣) في النسخة [ب]: وههنا أقوال أخري باطلة لا يليق بهذا المختصر ذكرها.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [أصلا].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) في (د) [وأخرى أنه لا يعلم الجميع بمعنى رفع الإيجاب الكلي لا نفي السلب الكلي على ما زعمه الفرقة الثانية].

(٩) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

سواءٌ، فلابدَّ لتخصيصِ أحدِ الضدَّين بالوقوعِ وبالوقتِ المعَيَّنِ من مخصِّصٍ، وإلَّا لزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ وليس ذلك المخصِّصُ:

القدرةَ: لاستواءِ نِسبتِهَا إلى الكُلِّ.

ولا العِلمَ؛ لأنَّهُ تابعٌ لوقوعِ المعلومِ في وقتٍ معيَّنٍ لكونِهِ ظلاً[1] لهُ وحكايةً عنهُ، فيكون مؤخرًا عنه، فلا يكون مرجِّحًا له، وإلَّا لزِمَ الدور.

[كذا في المواقف[2]، وفيه نظر، لأنَّه إنَّما يستقيمُ على كونِ علمِ اللهِ تعالى انفعاليًا، وليس كذلك، بل هو فعلى على رأي الحكماء، وليس بفعلي ولا انفعاليٍّ على رأي أكثرِ المتكلمين، فالأولى أن يقول:

إنَّ علمَهُ تعالى تابعٌ للمعلومِ لا بالمعنى المذكورِ بل بمعنى أنَّهُ يعلمُ الكُلَّ في الأزَلِ، إن ممكنًا فيعلمُهُ ممكنًا، أو ممتنعًا فيعلمُهُ ممتنعًا، أو موجودًا فيعلمُهُ موجودًا، أو معدومًا فيعلمُهُ معدومًا، وليس في علمِهِ ماضٍ ولا مستقبلٌ ولا حالٌ ولا فعلٌ ولا انفعالٌ ولا مصلحةٌ ولا مَفسدةٌ، بل كلُّهَا بالنسبةِ إلى علمِهِ تعالى سواءٌ، فلا يصلُحُ مرجِّحًا][3].

ولا صفةً أخرى من الحياةِ[4] والسمعِ[5] والبصرِ[6] والكلامِ[7] [وهو ظاهرٌ][8].

فيكونُ أمرًا آخرَ، وهي الإرادةُ، فيكونُ مريدًا، لأنَّ ثبوتَ المبدأِ دليلٌ على ثبوتِ المشتقِّ منه.

---

(١) لعله بمعنى الشبح، ومر تعريف الشبح.

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١١٧)، شرح المواقف للجرجاني(٨/ ٩٤).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) الحياة: صفة أزلية تقتضي صحة العلم. ينظر: تحفة المريد (ص١٢٩).

(٥) السمع: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات. المرجع السابق (ص١٣٢).

(٦) البصر: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات. المرجع السابق (ص١٣٢).

(٧) الكلام: صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء ومنزهة عن السكوت النفسي والآفة الباطنية. المرجع السابق (ص١٢٩).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فإن قيل: إنَّ الإرادةَ إن كانت نسبتُها إلى الضدَّين وإلى الأوقاتِ سواءً مثل القدرةِ، فلابد لتخصيصها من مخصِّصٍ مغايرٍ للعلمِ والقدرةِ، لئلا يلزمَ ترجيحُ أحد المتساويين على الآخر فثبت صفةٌ رابعةٌ، [ل١٩٠أ/ ظ] ويلزمُ التسلسلَ في المخصصات.

[وإن لم تكن نسبتُهَا على السويَّةِ(١)(٢)، بل كان تعلُّقَهَا بأحدهما لذاتِهَا... يلزَمُ الإيجابَ] (٣).

قلنا [نختارُ أولاً] (٤) أنَّ نسبةَ الإرادة إلى الضدَّين وإلى الأوقاتِ(٥) [السواء، ونمنعُ لزومَ ترجيحَ أحدُ الضدَّينِ على الآخرِ بلا مرجح، بل اللازمُ ترجيحُ القادرِ المختارِ أحدَ المتساوين على الآخرِ، وذا ليس بمحالٍ، وإنَّما المحالُ ترجيحُ أحد المتساويين على الآخر لاستلزامِهِ سد باب إثبات الصانع.

ونختارُ ثانيًا: أنَّ نسبَتَها ليست على السويَّةِ، بل كان تعلُّقَها بأحدِ الطرفينِ لذاتِهَا.

وقولُهُ: " يلزمُ الإيجابُ"](٦)

قلنا: نعم؛ إلَّا أنَّه وجوبٌ بالاختيارِ [لا وجوبٌ بالذاتِ] (٧)، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه، [فليس بمحالٍ] (٨)(٩).

---

(١) في النسخة [ب]: على السواء

(٢) السَّويَّة: الاستواء، يقال: هم على سويّة من ذلك: أي هم فيه سواء. ويقال: أولادنا وماشيتنا سَويَّة: أي سالمة صالحة.

ويقال: السَّويَّة: قتب البعير والجمع. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٥/ ٣٢٧٠).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [لا نسلم].

(٥) في (ب) [على].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [سواء حتى يلزم التسلسل؛ لأن الارادة صفة من شأنها ان يتعلق بأحد الضدين في وقت معين لذاتها لا لمرجح فلا حاجة لها إلى صفة أخرى، فإن قيل: فحينئذ يلزم أن يجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على الوجه الذي وقع فيه فيلزم الإيجاب وينفي الاختيار].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [على ما مر مثله في القدرة أيضًا].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في النسخة [ب]: قلنا: إنَّ نسبتها على السواء، ولزوم الترجيح بلا مرجحٍ ممنوع، بل اللازم ترجيح القادر المختار، وذا ليس بمحال والمحال هو الأول

=

فإن قيل: إنَّ إرادةُ أحدِ الضدَّينِ إمَّا مغايرةٌ لإرادةِ الضدِّ الآخرِ أو لا.

فإن كانت مغايرةً [لها وكانت كلَّ واحدةٍ منهما] (١) متعلقةٌ لذاتِهَا بأحدِهِما على التعيينِ.. اتجه أن يقال: إذا لزِمَ إحدي الإرادتين ذاتَ المريدِ.. لم يكن له الإرادةُ المتعلِّقةُ بالضدِّ الآخرِ بدلًا عن الإرادةِ الأولى، فلا قدرة بمعنى صحَّةِ الفعل والترك.

وإذا لم يلزم... جاز تجدُّدُ الإرادةُ وحدوثُهَا في ذاتِ الله تعالى، وهو محالٌ، وإن لم تكن مغايرةً لها، بل تتعلَّقُ إرادةٌ واحدةٌ تارةً بهذا وتارةً بذاكَ الضدِّ، فإن كان تعلُّقَهَا بأحدهما لذاتها.. لم يتصور تعلُّقَهَا بالآخرِ، ويلزمُ الإيجاب.

وما ذُكِرَ من أنَّ الوجوبَ بالاختيارِ [لا ينافي الاختيار] إنَّما يصِحُّ في القدرةِ بمعنى "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل(٢)"، [لا في القدرة بمعنى "صحةُ الفعل وتركه" وهو المتنازع فيه(٣)] (٤).

قلنا: (٥) لا محيصَ عنه(٦) إلَّا بأن يقال: إنَّ مقتضى ذاتِ الإرادةِ هو التعلُّقُ بأحدِ الضدَّين لا على التعيين، وأمَّا تعيينُ أحدُ الطرفين بعينِهِ فليس لاقتضاءِ ذاتِ الإرادةِ حتى يلزمَ الايجابُ الذاتي، ولا لمرجِّحٍ آخرِ حتى يلزمَ [ل١٩١أ/ و] التسلسل [في المرجحات](٧)، بل لكونه فاعلًا مختارًا يختارُ أيَّ طرفٍ شاء، فلا إيجاب

=

ولو سلم ان نسبتها ليست على السواء بل كان تعلقها بأحد الطرفين لذاتها لكن اللازم هو الوجوب بالاختيار لا الوجوب الذاتي، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فليس بمحال.

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [لإرادة ضد الأخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعين].

(٢) في (د) [على ما ذكرنا].

(٣) أي: المختلف فيه. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (٣/ ٢١٩٣).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [لا شك في متانة هذا].

(٦) لا محيص: لاَ مَهْرَبَ، لاَ مَحِيدَ، لاَ فِرَارَ مِنْهُ. ينظر: معجم المغني، ٢٣٤٨٨).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

بالذاتِ بالنسبةِ إلى تعيينِ أحدِ الطرفين، بل الإيجابُ بالاختيارِ [بمعنى "صحةُ الفعلِ وتركِهِ](١)".

[بجميعِ المقدوراتِ لأنَّها لمَّا كانت مخصِّصَةً للقدرةِ كانت شمولها بحسبها، خلافًا للمعتزلة فإنَّهم قالوا: "إنَّه تعالى لا يريدُ الكفرَ والمعاصي"](٢).

سميعٌ بصيرٌ بالكتاب والسنة والإجماع، ولأنَّ ضِدَّهُمَا نقصٌ فيجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه فيتَّصف بهما(٣).

متكلمٌ بإجماع الأنبياءِ، فإنَّهم يقولون إنَّ الله تعالى أمرَ ونهَى وأخبرَ بكذا، وكلُّ ذلك من أقسامِ الكلامِ، فيكونُ متكلمًا.

فإن قيل: الاحتجاجُ بقولِهم يتوقَّفُ [على صدقِهم، وصدقِهم يتوقَّفُ](٤) على تصديقِ الله تعالى لهم، وتصديقُهُ تعالى إخبارُهُ عن كونِهم صادقًا، وهذا الخبرُ كلامٌ خاصٌ له تعالى، فإثباتُ الكلام بقولهم دورٌ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ تصديقَهُ تعالى إياهم كلامٌ، بل هو خلقُ المعجزةِ على وفقِ دعواهُم، فإنَّه يدلُ على صدقِهِم سواءٌ ثبت له الكلامُ بأن تكونَ المعجزةُ من جنسِ الكلامِ كالقرآنِ يُعلَمُ أولًا كونُهُ معجزةً، ثم يُعلمُ به صدقُ الدعوى، أو لم يثبت كما إذا كانت المعجزةُ شيئًا آخر، كما في المواقف(٥).

فظهر منه أن ثبوت الشرع والاحتجاجَ بقول النبي ﷺ لا يتوقَّفُ على معرفة كونِهِ تعالى متكلمًا بمجرد العقلِ، بل إنَّما يتوقَّفُ على معرفةِ صدقُ النبي ﵇ بالمعجزةِ. وعلى معرفةِ الصانعِ تعالى، كما ذكرناه في المقدمة.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في(د) [بجميع الممكنات؛ لأن قدرته شاملة بجميعها على ما مر فكذا الإرادة المخصصة خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا إنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي على ما سيأتي].

(٣) زيد في النسخة [ب]: لانتفاء نقيضهما.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٣٣).

فصل [في صفات المعاني](١):

لما فرغَ عن بيانِ ما عُلِمَ ثُبوتُهُ له تعالى بالضرورة من السُّلوبِ والمشتقَّاتِ.. شرع في بيانِ الصفاتِ الثابتة له تعالى، فقال:(٢)

له تعالى صفةٌ قائمةٌ بذاتِهِ(٣): [وهي صفةٌ مبينةٌ للموصوفِ، يعني: لفظ "قائمةٌ" صفةٌ للفظ "صفةٌ" كاشفةٌ عن معناه كما في "الجسمُ الطويلُ العريضُ العميقُ"، او صفةٌ مؤكِدةٌ كما في " أمسِ الدابر كان يومًا عظيمًا"](٤)، إذ لا معنى لصفة الشيء إلاَّ ما يقومُ هو به خلافًا للمعتزلة في الكلام كما سيأتي.

[**قديمةٌ**: إذ لا يجوزُ قيامُ الحوادث بذاتِهِ تعالى] (٥).

زائدةٌ على ذاتِهِ [ل٩١/ ظ]: خلافًا للحكماءِ والمعتزلةِ فإنهم مع إثباتِهِم(٦) المشتقاتِ المذكورة قالوا: "ليس لله تعالى صفاتٌ زائدةٌ على ذاتِهِ، بل [هي عينُ ذاتِهِ"، لكن لا على معنى أنَّ هناك ذاتًا وصفةً](٧) وهما متحدانِ كما يُخيَّلُ في بادئ النظرِ من كلامِهِم، لأنَّهُ بيِّنُ البُطلان لا يَصلُحُ مَحَلًا للنزاع بين العقلاءِ، إذ كلُّ واحد من الصفةِ والموصوفِ يشهدُ لمفهُومِهِ مغايرَتَهُ لصاحِبِهِ، بل على معنى أنَّ ذاتَهُ تعالى يترتَّبُ عليه ما يترتَّبُ على ذاتٍ وصفةٍ معًا.

مثلًا: إنَّ ذاتَنَا غيرُ كافيةٍ في انكشافِ الأشياءِ علينا بل تحتاجُ إلى صفةِ العِلمِ القائمِ بذاتنا، بخلاف ذاتِهِ تعالى فإنَّه لا يحتاجُ في انكشافِ الأشياءِ عليه إلى صفةٍ تقومُ بذاتِهِ بل

---

(١) ما بين المعكوفتين أثبتناه من (ب).

(٢) في النسخة [ب]: له تعالى صفاتٌ قديمةٌ: إذ لو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو باطل

(٣) في (د) [إذلو كانت حادثة لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وقد أبطلناه].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [صيغة].

(٧) في (ج) [موجودة.

المفهوماتُ بأسرِهَا منكشفةٌ له لأجلِ ذاتِهِ، فذاتُهُ بهذا الاعتبار[١] علمٌ، وكذا الحالُ في سائر صفاتِهِ من الإرادةِ والقدرةِ وغيرِهما.

وحاصلُ قولِهم هذا إلى نفي الصفاتِ مع حصولِ نتائجِها وثمراتِها][٢].

واستدلَّ الحكماءُ [بوجوهٍ:

الأول:][٣] [لو كان لواجبِ الوجودِ صفةٌ زائدةٌ على ذاتِهِ قائمةٌ به... لكانت ممكنةً، لاحتياجِها إلى الذاتِ][٤]، [[٥]فلابد لها من علةٍ، لأنَّ كلَّ ممكنٍ لابد له من علةٍ، فعلتُها إمَّا ذاتُ الواجبِ أو غيرُهُ.

فإن كان الأول لزِمَ كونُ الشيءِ الواحدِ من جميعِ الوجوهِ قابلًا لصفةٍ وفاعلًا لها معًا، وصدورُ أمورٌ متكثرةٌ عن الواحدِ من جميعِ الوجوهِ، وكلاهُما محالانِ على ما نبينه في أثناءِ البحثِ.

وإن كان الثاني لزم احتياجُ الواجبِ تعالى في صفاتِهِ إلى غيرِهِ، وهو أيضًا مُحالٌ، (لأنَّه مستغنٍ في ذاتِهِ وصفاتِه عن الغير، لأنَّ الاحتياج إلى الغير من أماراتِ الإمكان)[٦].

وأجيبَ عنه: بأنَّا لا نُسلِّم احتياجِها إلى علةٍ، لأنَّ غايةَ استلزامِ احتياجِها إلى موصوفها هوالإمكان، ولا يلزمُ منه الاحتياجُ إلى العلةِ، لأنَّ علةَ الاحتياجِ إلى العلةِ [ل٩٢/ و] هو الحدوثُ لاالإمكان، وصفاتُ اللهِ تعالى قديمةٌ لا حادثةٌ.

ولو سُلِّم احتياجُها إلى العلَّةِ بناءً على أنَّ علَّةَ الاحتياجِ العلَّةِ هوالإمكان، لأنَّ من

---

(١) زيد في النسخة [ب]: الاعتبارِ حقيقةُ العلمِ لا غيرُ

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [بل هو عالم قادر مريد سميع بصير متكلم بذاته فأنكروا وجود الصفات مع إثبات المشتقات].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [بانه لو كان له صفات زائدة على ذاته لكان هو تعالى فاعلا لتلك الصفة لاستنادها إليه وقابلا لها وقابلا وذلك باطل، قلنا: بطلانه ممنوع لأن استناد أثار متعددة إلى مؤثر واحد بسيط جائز عندنا، كيف أن جميع الممكنات مستندة بالذات إلى الله تعالى عندنا على ان القبول والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية حتى يقال صدورهما عن مؤثر واحد لا يجوز]..

(٥) من هنا إلى (ص٢٠٨) ساقط من (د).

(٦) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

يقولُ "أنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ" ينفي الممكنَ القديمَ،(١) فمنعُ احتياجِ الممكن القديم إلى العلَّةِ بعد تسليمِ ثبوتِهِ مكابرةٌ(٢).

لكن لا نُسلِّمُ أنَّ علَّتِها لا يجوزُ أن تكونُ غيرَ ذاتِ الواجبِ من جملةِ الممكناتِ، واستحالةُ احتياجِ الواجبِ في صفتِهِ إلى غيرِهِ ممنوعةٌ، فإنَّ الدليلَ ما قامَ إلَّا على وجودِ موجودٍ مستغنٍ في ذاتِهِ ووجودِهِ عن غيرِهِ، وأمَّا استغناؤُهُ وعدمُ احتياجِهِ في صفاتِهِ إلى شئ آخر فلم تقُم عليه حُجَّةٌ.

نعم، لو لزِمَ من احتياجِهِ في صفاتِهِ إلى غيرِهِ احتياجُهُ في ذاتِهِ ووجودِهِ إلى غيرِهِ.. لثبتَ استحالَةُ احتياجِهِ في صفاتِهِ إلى غيرِهِ، لكنَّ هذه الملازمةُ ممنوعةٌ، وإنَّما يلزَمُ هذا أن لو كان ذاتُهُ محتاجًا في وجودِهِ إلى تلك الصفاتِ المحتاجةِ إلى غيره، لكنَّ ذاتَهُ مستغنٍ في وجودِهِ عن تلك الصفاتِ.

ولو سُلِّمَ أنَّ عِلَّتِهَا لا يجوزُ أن تكونَ غيرَ الذاتِ بل هي عينُ الذاتِ، لكنْ لا نُسلِّمُ لزومَ كونِ الشيءِ الواحدِ من جميعِ الوجوهِ قابلًا وفاعلًا لصفةٍ، وإنَّما يلزمُ ذلك أن لو كان الواجبُ تعالى واحدًا من جميعِ الوجوهِ، وهو ممنوعٌ (لثبوتِ اتصافِهِ تعالى بصفاتٍ ثبوتيةٍ حقيقيةٍ عندنا، ولو سلِّمَ أن هذا الاتصافُ غير ثابتٍ كما زعمتم، فاتصافِهِ(٣) بصفاتٍ إضافيةٍ وسلوبٍ ثابتٌ اتفاقًا، فلا يتحدُ من جميعِ الوجوهِ بل يتعَدَّدُ [بتعدُّدِ] (٤) السلوبِ والإضافاتِ، فيجوزُ أن تكونَ الذاتُ بشرطِ سلبٍ أو إضافةُ فاعلاً وبشرطِ سلبٍ أو إضافةِ أخري قابلا)(٥).

ولو سُلِّمَ(٦) أنَّهُ واحدٌ من جميعِ الوجوهِ، لكن لا نُسلِّمُ استحالةَ كونِ الواحدِ الحقيقيِّ

---

(١) في النسخة [ب]: وبعد ثبوت الممكن القديم على ما هو الفرض فمنع احتياجة إلى العلة لعدم حدوثه مكابرة.

(٢) مر تعريف المكابرة.

(٣) (فاتصافه) في [أ]: (فاتصفافه) والمثبت هو الصواب من جهة اللغة

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [بحسب].

(٥) في النسخة [ب]: لاتصافِهِ بسلوبٍ واضافاتٍ كثيرةٍ

(٦) في النسخة [ب]: ذلك

من جميعِ الوجوهِ فاعلًا وقابلًا لصفةٍ وكونِهِ مصدرًا لأمورٍ متكثرةٍ، إذ لم يقم على استحالتِهِ دليلٌ، وما ذكرتُموه(١) لا يصلُحُ دليلًا عليه.

(٢)لأن ما ذكرتموه في إثباتِ المطلبِ الأول أولًا هو أنَّ نسبةَ الفاعلِ إلى [ل٩٢/ ظ] المفعولِ بالوجوبِ، ونسبةُ القابلِ إلى المقبولِ بالإمكانِ، والوجوبُ والإمكانُ متنافيانِ لا يجتمعانِ في كُلِّ واحدٍ بالقياسِ إلى أمرٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.

والجوابُ عنه أنَّهم:

إن أرادوا أنَّ الفاعلَ عند استجماعِ شرائطِهِ وارتفاعِ موانعِهِ وصيرورَتِهِ موصوفًا بالفاعليةِ للفعلِ وجبَ وجودُ المفعولِ(٣)... قلنا: "فكذا [القابلُ](٤) اذا اجتمعَ معهُ جميعُ ما يتوقَّفُ عليه كونُهُ قابلًا بالفعلِ... وجبَ وجودُ المقبولِ فيه".

وإن أرادوا أنَّ القابلَ وحدَهُ لا يجبُ معهُ وجودَ المقبولِ ولا عدمِهِ، فكذا الفاعلُ وحدَهُ لا يجبُ معه وجودَ المفعولِ ولا عدمِهِ.

وان أجابوا عنه بأنَّ الفاعلَ من حيثُ إنَّه فاعلٌ قد يكونُ مستقلًا موجِبًا لمفعولِهِ دونَ القابلِ، إذ لا يُتصور استقلالُهُ وإيجابُهُ من حيثُ أنَّهُ قابلٌ في شيءٍ أصلاً ضرورةَ احتياجِ المقبولِ إلى الفاعلِ لإمكانه، فالفعلُ وحدَهُ موجبٌ في الجملةِ، والقَبولُ لا يوجِبُ أصلًا، فلو اجتمعا في شيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ لزم إمكانُ الوجوبِ وامتناعُهُ من تلك الجهةِ وإنَّهُ مُحالٌ.

نقول: إنَّ قيدَ الحيثيةِ قد يرادُ به بيانُ الإطلاقِ(٥)، وقد يرادُ به التقييدُ(٦) وقد يراد به التعليلُ(٧).

---

(١) زيد في النسخة [ب]: مدخولٌ فيه

(٢) في النسخة [ب]: ما عولوا عليه في إثبات الأول

(٣) زيد في النسخة [ب]: المفعولِ به.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الفاعل].

(٥) أي: الشيء من حيث هو.

(٦) التقيد يقابل الإطلاق.

(٧) أي: السببية.

فقولُهُم: "القابلُ من حيثُ هو قابلٌ لا يمكنُ أن يكون مستقلاً موجِبًا لمقبولِهِ" لا شُبهةَ في أنَّه لا يرادُ به المعنى الأول إذ ليس النزاعُ في أنَّ نفسَ مفهومَ القابِلِ يمكن أن يكون موجِبًا أو لا يمكنُ وهو المرادُ بالمعنى الأول، فإمَّا أن يرادَ به المعنى الثاني أو الثالثُ.

فإن أريد الثاني... يكون معناه أنَّ ذاتَ القابلِ مقيدًا بصفةِ القابليَّةِ يمتنعُ أن يكون موجبًا لمقبولِهِ وهو في محلِ المنعِ إلَّا أن يضافَ إليه التجرُّدَ [ل٩٣/ و] عن الفاعليةِ، ويقالُ: "ذاتُ القابلِ مقيدًا بصفةِ القابليَّةِ والتجرُّدِ عن الفاعليةِ لا يمكنُ أن يكون موجبًا لمقبولِهِ" فحينئذٍ تكونُ المقدمةُ المذكورةُ مسلَّمَةً، لكن لا يلزمُ منه المنافاةُ بين القابليَّةِ والفاعليةِ، وهو محلُّ النزاعِ، وإنَّما يلزمُ منافاةُ التجرُّدِ عن الفاعليةِ للفاعليةِ، ولا نزاعَ فيه.

وإن أريدَ الثالثُ: فإن أريد به أن صفةَ القابليَّةِ لا تكونُ [سببًا] [1] لإمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابلِ.. فمسلَّمٌ، لكنَّ بطلانَهُ ممنوعٌ، وإنَّما يلزمُ المحذور لو كانت القابلية سببًا لعدم إمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابلِ، إذ حينئذٍ يلزمُ المنافاة بين الفاعليةِ والقابليَّةِ للمنافاةِ بين لازمَيهما، فيلزمُ [امتناعُ اجتماعِهما] [2] في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ.

وإن أريد أن صفةَ القابليَّةِ سببٌ لعدمِ إمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابلِ،...فلا نُسلِّمُ ذلك، غايةُ الأمرِ أنَّها ليست سببًا لإمكانِ وجوبِ المقبولِ في القابلِ، ولا يلزمُ من عدمِ سببيَّتِهَا لإمكانِ وجوبِ المقبولِ أن تكونَ سببًا لعدم إمكانِهِ حتى تلزمَ المنافاةُ بين اللازمينِ، فيمتنعَ اجتماعُهما بسبب امتناعِ اجتماعِ لازميِّهما.

ثمَّ قولُهم: "الفعلُ وحدَهُ موجبٌ في الجملة، والقبولُ وحدَهُ ليس بموجبٍ أصلًا":

إن أريد به أنَّ القبولَ ليس سببًا للوجوبِ... فمسلَّمٌ، لكن لا يلزمُ ثبوتُ امتناعِ الوجوبِ، فلا يصحُّ ترتُّبُ قولِهم فلو اجتمعا في شيءٍ واحدٍ لزمَ إمكانُ الوجوبِ وامتناعِه.

وإن أريد به أنَّ القبولَ سببٌ لامتناعِ الوجوبِ... فهو ممنوعٌ.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [علة وسببًا].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

[(١)] هذا [وما] [(٢)] ذكرتموه ثانيًا أنَّ الواحدَ الحقيقيَّ لو كان فاعلاً وقابلاً لشيءٍ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ... لكان مصدرًا للفعلِ والقبولِ معًا، فلزم [ل٩٣/ ظ] صدورُ أثرينِ متلازمينِ عن الواحدِ الحقيقيِّ من جميعِ الوجوهِ، وذا باطلٌ، لأنَّ مصدريَّةِ الفعلِ غير مصدريَّةِ القبولِ.

فإن دخلا في الواحد الحقيقيِّ أو دخلَ أحدُهُما فيه... لزمَ التركُّبُ في الواحد الحقيقيِّ، وذا باطلٌ.

وإن خرجا أو خرج أحدُهُما وكان الآخرُ عينًا له... لزمَ التسلسلُ في الخارجِ، لأنَّ المصدرية الخارجة لا يمكنُ أن تستند إلى غيرِ الواحدِ الحقيقيِّ، وإلاَّ لم يكن هو وحدهُ مصدرًا، والمقدَّرُ[(٣)] خلافُهُ، فيكونُ الواحدُ الحقيقيُّ مصدرًا لتلك المصدريَّةِ، وننقلُ الكلامَ إلى مصدريَّةِ المصدريَّةِ حتى يتسلسلَ.

فجوابُهُ بالنقضِ[(٤)] والمنعِ[(٥)(٦)]، على ما سيأتي بيانُهُ في المطلبِ الثاني لهم، وهو مُحاليَّةُ صدورِ أمورٍ متكثرةٍ عن الواحدِ من جميعِ الوجوهِ.

ذكروا في بيانِ هذا المطلَبِ وجوهًا ثلاثةً:

الأول ما ذكرناه في المطلبِ الأول، وهو أنَّ الواحدَ الحقيقيَّ من جميعِ الوجوهِ لو كان مصدرًا لأمرينِ كانت مصدريَّةُ أحدِهما غيرَ مصدريَّةِ الآخرِ لتغاير الأمرينِ الصادرينِ عنه.

فإن كان كلٌّ منهما- أي: من المصدريَّتينِ - عينَ الواحدَ الحقيقيِّ... لزم أن يكون لأمرٍ واحدٍ حقيقيٍّ حقيقتانِ مختلفتانِ، وذا باطلٌ.

وإن دخلَ واحدٌ منهما... لزمَ تركُّبُهُ، فلم يكن واحدًا مافرضناهُ واحدًا.

وإن خرجًا أو خرجَ أحدُهما وكان الآخرُ عينًا له... لزمَ التسلسلُ في الخارجِ كما ذكرناه آنفًا.

---

(١) من هنا ليس في النسخة [ب].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) المقدر: أي: المفروض، ومر تعريفه.

(٤) مر تعريفه.

(٥) جملة جواب الشرط لقوله (هذا ما ذكرتموه ثانيًا).

(٦) مر تعريفه.

والجوابُ عنه بالنقضِ والمنعِ:

أمَّا النقضُ فلأنَّهُ لو تم دليلُكم هذا... لزمَ مفسدةٌ.

فإنَّا نقولُ: لو صدرَ عن الواحدِ الحقيقيِّ شئٌ واحدٌ.. فمصدريَّتُهُ لذلك الشيء أمرٌ مغايرٌ له، لكونِهِ نسبةً بينه وبين غيرِهِ، فهو:

إمَّا داخلٌ فيه فيلزمُ تركُّبُ الواحدُ الحقيقيُّ.

أو خارجٌ عنه معلولاً له لما ذكرناه آنفًا، وننقلُ الكلامَ إلى مصدريَّتِها حتى يتسلسلُ.

أو نقولُ: كان الصادرُ هناك [ل٩٤/ و] عن شيئينِ، أحدُهما ذلك الشئُ الصادرُ عن الواحدِ، والثاني مصدريَّتُهُ لذلك الشيء - لا شيءُ واحدٌ، وهو منافٍ لما ادَّعيتُم من اتحادِ المعلولِ عند اتحادِ العلَّةِ.

وأمَّا المنعُ فهو أنَّ المصدريَّةَ أمرٌ اعتباريٌّ فيستغني عن المصدر، ولو سُلِّمَ فلا نُسَلِّم لزوم التسلسلَ، لانقطاعِهِ بانقطاعِ الاعتبار لكونِهِ أمرًا اعتباريًّا.

فإن قيل في دفعِ كُلٍّ من النقضِ والمنعِ: أنَّهُ لابدَّ أن يكون للعلَّةِ خصوصيَّةٌ مع المعلولِ باعتبارها يصدُرُ عنها معلولُها المعيَّن لا تكون لها تلك الخصوصيَّةُ مع غيرِهِ، إذ لولاها لم يكن اقتضاؤهَا لهذا المعلولِ بأولى من اقتضائِهَا لما عداهُ، فلا يُتصورُ صدورُهُ عنها، وإلاَّ يلزمُ الترجيح بلا مرجِّح.

فإذا فرضنا مثلاً أنَّ الماءَ يصدُرُ عنه البرودةُ، فلابدَّ أن يكون له مع البرودةِ خصوصيَّةٌ لا يكون له مع غيرها، وبحسبِ ذلك يتعيَّنُ صدورُ البرودةِ عنه دون الحرارةِ وغيرها.

وفي الحقيقةِ تلك الخصوصيَّة هي المصدرُ، فتكونُ موجودةً قطعًا ومتقدمةً على المعلولِ جزمًا، ويعبِّرون عن تلك الخصوصيَّة تارةً بالمصدريةِ وبالصدورِ أخرى وبكون العلةِ (قولُهُ: "وبكون العلَّةِ... "آه عطفٌ على الجار والمجرور قبله منه) بحيثُ يجبُ المعلولُ عنها مرةً ثالثةً، وذلك لضيقِ العبارةِ عما هو مقصودٌ في هذا المقام، حتى إنَّ الخصوصيَّةَ أيضًا يتجه عليها الإشكالُ بأنَّها إضافيَّةٌ لكن لم يُقصد بها مفهومها الإضافيُّ، بل أريد أمرٌ مخصوصٌ موجودٌ له ارتباطٌ وتعلُّقٌ بالمعلول المخصوصِ لا يكونُ له ذلك مع

غيرِهِ، وتصحيحُ إطلاقِ هذه الألفاظِ على المعنى المرادِ بطريقِ التجوُّزِ(١) مما لا يُنكرُ.

فإذا كانت تلك الخصوصيَّةُ أمرًا موجودًا... اندفع المنعُ المذكور.. وهو ظاهرٌ.

وأمَّا النقضُ فالمعلولُ إذا كان واحدٌ تكونُ مصدريَّتَهُ بالمعنى المذكور عينُ ذاتُ المصدرِ، بخلافِ ما إذا تعدَّد المعلولِ، فإنَّهُ يتحقَّقُ حينئذٍ مصدريَّتانِ متغايرتانِ لا يمكن أن تكونَ كلتاهما عينُ ذاتُ المصدرِ لما مر آنفًا، ولا أن تكونُ واحدةٌ منهما داخلةً فيه، فيلزمُ كونُ أحدِهما لا أقلَّ خارجًا معلولاً له... ويتمُّ [ل٩٤/ ظ] الكلامُ، ويلزمُ المحذورِ.

قلنا: لا نسلِّمُ أنَّ العلَّةَ يجب أن يكون لها مع كلِّ معلولٍ معيَّنٍ خصوصيَّةٌ ليست لها مع غيره مطلقًا.

وما ذكرتم من أنَّ العلَّةِ يجبُ أن يتعيَّنَ بالنظرِ إليها وجودُ المعلولِ وإلاَّ لزِمَ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.. قلنا:

إن أردتم به أنَّهُ يجبُ أن يترجَّحَ بالنظرِ إليها وجوده على عدمِهِ... فهذا مسلمٌ، لكن ذلك يقتضي أن يكونَ لها بالنسبةِ إلى وجودِهِ خصوصيَّةٌ لا تكونُ لها بالقياس إلى عدمِهِ، لا أن يكونُ لها بالقياس إلى المعلول خصوصيَّةٌ لا تكونُ لها بالقياس إلى غير ذلك المعلولِ مطلقًا، فجاز أن يكون لها مع جميع المعلولات خصوصيَّةٌ يترجَّحُ لها وجودُ كلٍّ منها على عدمِهِ.

وإن زعمتم أنَّهُ يجبُ أن يترجَّحَ بالنظرِ إليها وجودِهِ على وجودِ غيرِهِ ممنوعٌ، بل هو أوَّلُ المسألةِ، ولو سُلِّمَ أن يترجَّحَ بالنظرِ إليها وجودِهِ على وجودِ غيرِهِ، لكن لما لا يجوزُ أن يكونَ لذاتٍ واحدةٍ من جميعِ الوجوهِ خصوصيَّةٍ مع أمورٍ متعدِّدَةٍ متشاركةٍ في جهةٍ أو غير متشاركةٍ فيها لا تكونُ تلك الخصوصيَّةُ لها مع غيرِ تلك الأمورِ، فيصدرُ عنها تلك الأمورُ بأسرها لا بعضُها دون بعض؟

---

(١) قال صاحب دستور العلماء، (١/ ١٩٩): "التجوز فِي اللُّغَة التسامح: ويستعملونه فِيمَا يكون فِي الْعبارَة تجوز والقرينة ظَاهِرَة الدّلَالَة على التَّجَوُّز. وَمِنْه الْمُسَامحَة. وَقَالَ الْفَاضِل الجلبي فِي حَوَاشِيه على التَّلْوِيح المُرَاد بالتسامح اسْتِعْمَال اللَّفْظ فِي غير حَقِيقَة بِلَا قصد علاقَة مَقْبُولَة وَلَا نصب قرينَة دَالَّة عليه اعْتِمَادًا على ظُهُور فهم المُرَاد فِي ذَلِك الْمقَام".

وقولكم: "وإلاَّ يلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ".

قلنا: إنَّما يلزم ذلك لو صدرَ عنها ماليس لها معه خصوصيَّةٌ، أو صدرَ عنها بعضُ ما له تلك الخصوصيَّةٌ دون بعض، أمَّا لو صدرَ عنها جميعُ ماله معها تلك الخصوصيَّةُ كما فرضناهُ.. فلا يلزمُ الترجيحُ بلا مرجِّحٍ، وذلك لأنَّ آحاد ماله تلك الخصوصيَّةُ ترجَّحت على ما ليس له تلك الخصوصيَّةُ بسبب الخصوصيَّةُ المشتركةُ واشتركت في صدورِها عنها، فلا ترجُّح لأحدِهما على الآخرِ.

ولو سُلِّم أنَّهُ لابدَّ من خصوصيَّةٍ مع كلِّ صادرٍ معيَّنٍ يترجَّحُ بها على غيرِه.. فلا نُسلِّم أنَّها موجودةٌ.

قولُهُ: "وفي الحقيقةِ تلك الخصوصيَّةُ [هي] (١) المصدرُ.. فتكونُ موجودةٌ قطعًا".

قلنا: إن أراد بالمصدرِ الفاعلِ.. فلا نسلِّمُ أنَّ الخصوصيَّةَ المذكورةَ[ل٩٥/ و] يجبُ أن يكونَ في الحقيقةِ فاعلَهُ حتى يلزم وجودُها، لجوازِ أن يكون فاعلٌ واحدٌ مع عدميٍّ له خصوصيَّةٌ مع معلولٍ معيَّنٍ ومع أمرٌ عدميٌّ آخرٌ له خصوصيَّةٌ مع معلولٍ أخرٍ، فلا تكونُ الخصوصيَّةُ هي الفاعلُ، بل تكونُ هي المجموعُ المأخوذُ منه ومن غيرِه.

وإن أراد بالمصدر ماله دخلٌ في الصدورِ... سلمنا أنَّ الخصوصَّيةَ مصدرٌ، لكن لا نسلِّمُ أنَّ المصدر بهذا المعنى يجبُ أن يكونَ موجودًا.

لا يقالُ إثباتُ المطلوبِ ليس متوقفًا على وجودِ الخصوصيَّةِ، بل يكفيهِ تقدُّمُها على المعلولِ، إذ يلزمُ حينئذٍ تكثُّرٌ في الواحدِ الحقيقيِّ ولو بالاعتبارِ.

لأنَّا نقول: لو أوجبَ تعدُّدُ الأمورِ العدميَّةِ تكثُّرًا في الواحدِ الحقيقيِّ.. لزِمَ ألاَّ يمكنَ سلب أشياءِ كثيرةٍ عن شيءٍ واحدٍ من جميعِ الوجوهِ، لاستلزامِهِ تكثُّرًا فيه، لكنَّهُ باطلٌ، لأنَّ جميعَ ما يباينَهُ مسلوبٌ عنه بالضرورةِ.

وما يقال من أنَّ سلبَ شيءٍ عن شيءٍ آخرَ عقليٌّ لا يتحقَّقُ في العقلِ إلاَّ بعد تعقُّلِ مسلوبٍ ومسلوبٍ عنه يتقدَّمانِهِ، ولا يكفيه ثبوتُ المسلوبِ عنه وحدهُ، فحينئذٍ لا يكونُ

---

(١) في (ج) [مع].

الواحدُ الحقيقيُّ من حيث هو واحدٌ حقيقيٌّ مسلوبٌ عنه أشياءُ كثيرةٌ... فمدفوعٌ بأنَّ الواحدَ الحقيقيَّ كالواجبِ تعالى متصفٌ في حدِّ نفسِهِ في الخارجِ بالسلوبِ والإضافاتِ وإن لم يكن هي متحقِّقَةً في الخارجِ، ولا يتوقَّفُ ذلك الاتصافُ على تعقُّلِ المسلوبِ عنه والمسلوبِ، وإنَّما المتوقِّفُ عن تعقُّلِهما هو العلمُ بالاتصافِ لا نفسُ الاتصافِ.

الثاني: أنَّهُ لو جاز صدُورُ الكثيرِ عن الواحدِ لما كان تعدُّدِ الأثرِ مستلزمًا تعدُّدِ المؤثِرِ، فلم يصحُّ الاستدلال منه عليه، لكن مثلَ هذا الاستدلال مركوزٌ في العقولِ، فإنَّا لما رأينا الماءَ يوجِبُ البرودةَ والنار يوجِبُ السخونةَ قطعنا بأنَّ طبيعة النارِ غيرُ طبيعةِ الماءِ، فظهر أنَّهُ كلما تعدَّد المعلول تعدَّدَ العلَّة، وينعكِسُ بعكسِ النقيضِ[1] إلى قولنا "كلما اتحدتِ العَّلةُ [ل ٩٥/ ظ] اتَّحدَ المعلولِ" وهو المطلوب.

ويلزمُهُ أنَّ الواحِدَ الحقيقيَّ لا يصدُرُ عنه إلاَّ الواحِدَ.

أجيب عنه بالمنع والنقض:

أمَّا المنعُ: فلا نُسلِّمُ أنَّ الاستدلال على تغايُرَ طبيعتي الماء والنار بالتعدُّدِ، بل إنَّما هو بالتخلُّفِ، فإنَّا لما رأينا نارًا ولا بردَ معها كما كان مع الماءِ ورأينا ماءً ولا حرَّ معه كما كان مع النَّار، علمنا بتخلُّفِ أثرِ كلِّ منهما عن الآخر أنَّهما متغايرانِ، فلو رأينا آثارًا متعددةً بلا تخلُّفٍ لم يمكن لنا الاستدلالُ بها على تعدُّدِ المؤثِرِ، بل هذا هو المتنازع فيه.

أما النقضُ: فلأنَّهُ لو لم يصدُّر عن الواحدِ إلاَّ الواحدِ.. لزِمَ ألاَّ يصدُرَ عن المعلولِ الأول إلا واحدٍ هو الثاني، وعنه واحدٌ هو الثالث، وعنه واحدٌ هو الرابعُ، وهلم جرًا[2].

فيلزَمُ أن يكون الموجوداتُ كلُّها سلسلةٌ واحدةٌ كلُّ اثنين منها أحدُهما علَّةٌ للآخرِ والآخرُ معلولٌ له بوسطٍ أو بغيرِ وسطٍ، وهذا باطلٌ[3].

أجيبَ عنه: بأنَّ ذلك إنَّما يلزَمُ لو لم يكن في المعلول الأول مع وحدَتِهِ كثرةٌ بحسبِ الجهاتِ والاعتباراتِ، فإنَّ له وجودًا ووجوبًا بالغيرِ وإمكانًا بالذاتِ فيصدُرُ عنه بحسبِ كلِّ

---

(١) مر تعريفه.

(٢) مر بيانه.

(٣) ذكرت في النص مختصرة (بط).

جهةٍ من هذه الجهاتِ أمرًا آخرِ، وهكذا في الثاني والثالث والرابع إلى آخرِه، ولا يخفى عليك أنَّ هذا النقض جارٍ بالنسبةِ إلى ما سبقَ من دليلهم، وكذا بالنسبة إلى ما سيأتي.

الثالث: لو كان الواحدُ الحقيقيُّ مصدرًا لأمرينِ كـ (آ) و (ب) مثلاً... كان مصدرًا ل (آ) ولما ليس (آ)، لأنَّ (ب) ليس (آ) فيلزمُ اجتماعُ النقيضينِ.

والجوابُ عنه: أنَّ نقيضَ صدورِ (آ) هو لا صدور (آ)، لا صدورِ (لا آ) أعني صدور (ب).

وهذا الوجهُ كتبه ابن سينا إلى بَهْمنيَّار[1] لما طلبَ منه البرهانَ على هذا المطلبِ.

قال الإمام: "العجبُ لمن يفني عمرهُ في المنطقِ ليعصمَهُ عن الغلطِ، ثمَّ يهمله في هذا المطلبِ الأعلى حتى يقع في غلطٍ يضحكُ منه الصبيانُ".

ولقائلٍ أن يقولَ إن صدور (لا آ) وإن لم يكن نقيضَ صدورِ (آ)، لكنَّهُ يستلزِمُ نقيضَهُ، أعني [ل٩٦/ و] لا صدور (آ)، لأنَّ صدور (لا آ) ليس صدور (آ) فيكون لا صدور (آ) لامتناع ارتفاعِ النقيضين، فما اتصف بصدورِ (لا آ) فقد اتصف بصدور (آ)، فلو جاز صدور (آ) و(ب) عن الواحدِ الحقيقيِّ من جميعِ الوجوهِ... لزِم اجتماع صدورِ (آ) ولا صدور (آ) في محلٍ واحدٍ، وهو اجتماع النقيضينِ.

والجواب عنه: أنَّ لا صدور (آ) نفيٌ محضٌ لا يحتاجُ إلى المصدر)[2].

---

(١) أبو الحسن بَهْمنيَّار بنُ المرزُبانِ الأذبريجانيُّ، حكيمٌ من تلاميذِ ابن سينا، كان مجوسيًا وأسلمَ، له تآليف منها: مابعد الطبيعةِ، ومراتبُ الموجوداتِ، (ت ٤٥٨). ينظر: الأعلام للزركلي (٢/٧٧).

(٢) في النسخة [ب]: وأما ما عولوا عليه في إثبات الثاني فهو أن العلة الموجدة للمعلول يجب أن يكون موجوده قبل ذلك المعلول وأن يكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره إذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولي من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فإذا كانت العلة واحدة من جميع فلا شك أن تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات لأن المفروض ان لا مدخل في العلمية لغير الذات الواحدة التي لا تكثر فيها بوجه فإذا فرض لها معلول كانت للعلة بحسب ذاتها خصوصيته معه ليست مع غيره أصلًا فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم أن تكون خصوصيتها التي كانت بحسب ذاتها مع المعلول.
الثاني أيضًا فلا يكون لها مع الشيء في المعلولين خصوصيه ليست لها مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما هذا خلف.
فإن قيل: يجوز أن يكون لها مع كل من المعلولين خصوصية ليست لها مع الآخر فتكون علة لكل منهما. =

الثاني من وجوهِ استدلَالِهم أنَّه لو كان صفاتُهُ تعالى زائدةً عن ذاتِهِ... يكونُ مُحتَاجًا إلى صفاتِهِ، فلا يكونُ غنيًا مطلقًا، إذ الغَنِيُّ المُطلقُ: ما لا يحتاجُ إلى غيرِ ذاتِهِ.

والجوابُ عنه أنَّهُ:

إن أُريدَ بالاحتياجِ إلى تلك الصفاتِ الاحتياجُ في وجودِهِ إليها... فالملازَمَةُ ممنوعَةٌ، والسنَدُ ظاهِرٌ.

وإن أُريدَ الاحتياجُ إليها في انكشَافِ الأشياءِ[1].. فالملازمةُ مسلَّمَةٌ، وبطلانِ اللَّازِمِ ممنوعٌ، فإنَّ الدليلَ ما دَلَّ إلَّا على وجودِ موجودٍ مستغنٍ في ذاتِهِ ووجودِهِ عن جميعِ ما سِوَاهُ، وأمَّا احتياجُهُ في انكشَافِ الأشياءِ ونحوِهِ ممَّا لا يَتوقَّفُ عليه إلى صفاتٍ قائمةٍ به فلم تَقُمْ حُجَّةٌ على امتِنَاعِهِ.

الثَّالِثُ من وجوهِ استدلالهم ما ذكرَهُ[2] الإمام الغزَالِيُّ: أنَّهُ لو كان له تعالى صفاتٌ زائدةً على ذاتِهِ: فإمَّا أن يستغنِيَ كلٌّ منهُمَا عن الآخرِ في وجودِهِ،[3] فيلزَمُ تَعدُّدُ الواجبِ لذاتِهِ، وهو مُحالٌ.

أو يفتقِرَ كلٌّ منهُمَا إلى الآخرِ فيلزَمُ ألَّا يكونَ شيءٌ منهما واجبًا لذاتِهِ، وهو خلافُ الفرضِ.

أو يفتقرَ أحدُهُمَا إلى الآخرِ دون العكسِ، فيلزَمُ أن يكونَ المُحتاجُ إلى الآخرِ معلولاً له، فلا يكون واجبَ الوجودِ، بل الواجبُ هو الآخَرُ[4].

=

وأجيب: بأن الواحد من جميع الوجوه لا يتصور أن يكون بحسب ذاتها لها خصوصيتان لأنها تنافي الوحدة من جميع الوجوه.

قلنا: أنا لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن يكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها لا يكون بتلك الخصوصية لما لا يكون معلولًا لها والا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولي من غيره ويصدر عنه بتلك الخصوصية كل ما هو معلول لها.

(١) زيد في النسخة [ب]: وأمثَالِهِ.

(٢) في النسخة [ب]: ما قرَّرَهُ

(٣) زيد في النسخة [ب]: فحينئذٍ يلزَمُ

(٤) زيد في النسخة [ب]: فقط.

أجيب عنه[١]: بأنَّ المُحتاجَ هو الصفةُ، [٢]ولا يلزَمُ كونها معلولةٌ للذاتِ، لأنَّ عِلَّةَ الاحتياجِ إلى العلَّةِ هو الحدوثُ، وصفاتُهُ تعالى قديمةٌ.

[٣]ورُدَّ بأنَّ: القائلينَ "أنَّ علَّةَ الاحتياجِ إلى العِلَّةِ هو الحدوثُ" ينفونَ الممكنَ القديمَ.

ودُفِعَ بأنَّ الجوابَ المذكورَ تحقيقيٌّ[٤] لا إلزاميٌّ[٥]] [٦]

واستدلَّ المعتزِلَةُ[٧] بوجوهٍ:

الأول[ل٩٦/ ظ]: أنَّ إثباتَ القدماءِ المتغايرةِ كفرٌ، وقد كفرَتِ النصارى بإثباتِ قدماءَ ثلاثٍ في قولهم: "اللهُ ثالثُ ثلاثةٍ"، فكيف حالُ من أثبتَ قدماءَ ثمانيةً؟

قلنا: إنَّ النصارى أثبتوا ذواتًا قديمةً [متغايرةً، وقالوا: "إنَّ الله تعالى أحدُ هذه الثلاثةِ"][٨]، إلَّا أنَّهم تحاشوا عن إطلاقِ الذاتِ عليها، فأطلقوا عليها صفاتٍ ثلاثةً: "وجودٌ، حياةٌ، علمٌ"[٩] [كما تقدم بيانُهُ][١٠][١١]، ونحن أثبتنا ذاتًا واحدةً قديمةً وصفاتٍ قدماءَ [قائمةً بتلك الذاتِ][١٢]، ولا كفر فيه، إذ لا يلزمُ منه تعدُّدُ الواجبِ لذاتِهِ المنافي للتوحيدِ.

---

(١) زيد في النسخة [ب]: بأنَّا نختارُ الشِّقَّ الثالثَ ونقولُ

(٢) في النسخة [ب]: ونمنَعُ لزوم

(٣) في النسخة [ب]: وفيه نظر لما سبق من أن القائلين

(٤) مر بيانه.

(٥) مر بيانه.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ج) [عليه]

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (د) [لا أنهم قالوا إن اقنوم العلم انتقل إلى بدنِ عيسيعليه السلام، والانتقالُ إنَّما يُتصورُ في الذاتِ دون الصفاتِ، وأيضًا أن معنى الأقنوم هو الاصلُ].

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٩).

(١٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

والثاني: أنَّ صفتَهُ تعالى صفةُ كمالٍ، فلو كانت غير ذاتِهِ [زائدة عليه] (١) يلزمُ أن يكون ناقصًا لذاتِهِ مستكمِلًا بغيرِهِ، وهو باطلٌ.

قلنا: إنَّ المُحالَ هو استفادَتُهُ صفةُ كمالٍ من غيرِهِ لا اتصافُهُ لذاتِهِ بصفةِ كمالٍ هي غيرُهُ، واللازمُ في مذهبِنَا(٢) هو الثاني لا الأول.

فإن قيل: إنَّها لو كانت غيرُهُ فاستنادُهَا إلى ذاتِهِ:

إمَّا بطريقِ القدرةِ(٣).. فيلزمُ التسلسُلَ في صفاتِهِ تعالى(٤)، [لأنَّا ننقُلُ الكلامَ إلى تلك القدرةِ، ويلزمُ حدوثُ صفاتِهِ تعالى أيضًا، لأنَّ أثرَ القدرةِ حادثٌ] (٥).

وإمَّا بطريقِ الإيجابِ لذاتِهِ... [فيلزَمُ أن لا] (٦) يكون الإيجابَ نقصًا له(٧)، فجاز أن يتصفَ بالإيجابِ أيضًا بالقياسِ إلى بعضِ مصنوعَاتِهِ.

قلنا: إنَّ صفاتِهِ كمالٌ في نفسِهَا، فإيجابُهُ عينُ كمالٍ، [فيستندُ إليه بطريقِ الإيجابِ](٨).

وأمَّا مصنوعَاتُهُ فليس بكمالٍ بل نقصٍ، فإيجابُهُ نقصٌ [أيضًا، فيستندُ إليه بطريقِ الاختيارِ.

فقولُهُم: "اللهُ تعالى فاعلٌ بالاختيارِ بالنسبةِ إلى مصنوعاتِهِ لا بالنسبةِ إلى صفاتِهِ"، وكذا قولُهُمُ: "كلُ ممكنٌ حادِثٌ" بالنسبةِ إلى مصنوعاتِهِ لا بالنسبةِ إلى صفاتِهِ.

(واحِدَةٌ: أي كُلُ واحدٍ من تلك الصفاتِ واحدةٌ.

بالذاتِ: كالقدرةِ فإنَّها واحدةٌ في ذاتِهَا، [ل٩٧/ و] إذ لو تعدَّدت وهي مستندةٌ إلى ذاتِهِ تعالى بالإيجابِ كما هو المذهبُ(٩)... لزِمَ عدمُ تناهي الصفةِ الحقيقيةِ، لأنَّ نسبةَ الموجَبِ

(١) ما بين المعكوفتين غير ظاهر في (أ) وأثبتها من(د).
(٢) أي: مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، كما هو واضح من السباق والسياق
(٣) في (د) [والاختيارِ].
(٤) في(د) [تعالى وحدوثها].
(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [فلا].
(٧) زيد في النسخة [ب]: تعالى
(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٩) أي مذهبُ أهلُ السنةِ والجماعة، كما هو واضحٌ من السياقِ.

إلى جميعِ مراتبِ الأعدادِ على السواءِ، ولو انحصر في مرتبةٍ... لزِمَ الترجيحَ بلا مرجِّحٍ، وقد ثبت بطلان اللاتناهي[١] مطلقًا، وكذا الحالُ في سائرِ صفاتِهِ الحقيقةِ.

غيرُ متناهيةٍ بحسَبِ التعلُّقِ لأنَّ مقدوراتِهِ[٢] ومراداتِهِ[٣] ومعلوماتِهِ غيرُ متناهيةٍ [بالفعلِ][٤]، فتكونُ تعلُّقاتُ[٥] قدرتِهِ وسائرَ صفاتِهِ غيرُ متناهيةٍ أيضًا][٦]

لا هو أي ليست عينُ الذاتِ خلافًا للحكماءِ والمعتزلةِ كما عرفتَ.

ولا غيرُهُ خلافًا لجمهورِ المتكلمين، فإنَّهم قالوا إنَّها غيرُ الذاتِ، واستدلُّوا عليه بأنَّ معنى العالِمِ مثلًا [في الشاهِدِ][٧][٨] من قامَ بهِ العِلمُ[٩]، وأنَّ عِلَّةَ كونِ الشيءِ عالِمًا وشرطَ صِدقِ المشتقِ على شيءٍ ثبوتُ مأخذِ الاشتقاقِ [في الشاهِدِ فكذا في الغائِبِ[١٠]][١١]، لأنَّ الحدَّ والعِلَّةَ والشرطَ لا يختلفُ في الشاهِدِ والغائِبِ، فثبوتُ المشتقَّاتِ يستدعي ثبوتَ

---

(١) التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الأعراض الذاتية الأولية للكمية، فإذا وصف القوى باللاتناهي نظرا إلى آثارها فلا بدّ أن يعتبر إما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة، وأما زمانها وحينئذ إما أن يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة، وإما أن يعتبر لا تناهية في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد، فهو لا تناهي القوي بحسب الشدّة. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (٢/ ١٢٠).

(٢) جمع مقدور.

(٣) جمع معلوم.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٥) جمع تعلق.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) الشاهد: هو في اللغة عبارة عن الحاضر، وفي اصطلاح القوم :عبارة عما كان حاضرًا في قلب الإنسان، وغلبعليه ذكره؛ فإن كان الغالبعليه العلم فهو شاهد العلم، وإن كان الغالبعليه الحق، فهو شاهد الحق. ينظر: التعريفات (ص١٢٤).

(٩) ينظر: شرح المواقف (٨/ ٥٢).

(١٠) الغائب: ما يتوصل إلى معرفته بتأمل في حال ما علم قبله سواء علم ضرورة أو استدلالا. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢٠١).

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [في حقنا فكذا في الغائب].

مأخذِهَا، فيكونُ غيرَ المثبَتِ له.

[والجوابُ عنه: أنَّ هذا قياسُ الغائِبِ على الشاهِدِ مع الفارِقِ] (١)، [ألا ترى أنَّ القدرةَ قد تزولُ وتزدادُ وتنقُصُ ولا تكونُ مؤثرةً(٢) عند الأشعريِّ في الشاهِدِ بخلاف ذلك كلِّه في الغائِبِ، فإنَّها لا تزالُ ولا تنقُصُ ولا تزدادُ وتؤثِّرُ فيه] (٣).

ولا نُسلِّمُ أنَّ حدَّ العالِمِ مثلًا من قام به العلمُ في [الشاهِدِ] (٤) بل من قام به العالِميَّةُ، [أي: ينكشفُ عليه المعلوم مطلقًا سواءٌ قام به العلمُ أو لا، وهو الذي يُعبَّرُ عنه في الفارسيَّةِ بـ: "دانا"](٥)، وكذا العلَّةَ والشرطُ في [الشاهِدِ] (٦) هي العالِميَّةُ لا العلمُ، فثبوتُ المشتقَّات لم يكن دليلًا على ثبوتِ [المشتقِّ منه وهو] (٧) العلمُ ونحوُهُ، وإنَّما يكونُ دليلًا على ثبوتِ العالِميَّةِ والقادريَّةِ التي هي من قبيلِ الأحوالِ(٨) [التي هي من الأمورِ الاعتباريَّةِ] (٩)، ولو سُلِّمَ ذلك..

فإن أُريدَ بثبوتِ العلمِ ثبوتُهُ [ل٩٧/ ظ] في الخارجِ... فهو منقوضٌ بالواجبِ والموجودِ، لأنَّ الوجوبَ والوجودَ عينُ الذاتِ.

وإن أُريدَ به مجرَّدَ اتصافِ الذاتِ به.. فلا يتمُّ بذلك غرضُهم، لأنَّ ذلك إنَّما يقتضي ثبوتَهُ لموصوفِهِ وثبوتُ الشيءِ للشيءِ إنَّما يقتضي ثبوتَهُ في نفسِهِ أعمَّ من أن يكونَ في الخارجِ أو بحسبِ الاعتبارِ.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [وأجيب بالفرق بين الشاهد والغائب].

(٢) في (ب) [أصلا].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [حقنا].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [حقنا].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) جمع حال، والْحَال عِنْد الْحُكَمَاء صفة غير راسخة للنَّفس كالكتابة فِي الِابْتِدَاء وَبعد الرسوخ تسمى ملكة كَمَا ستعلم فِيهَا. وَالْحَال عِنْد إِمَام الْحَرَمَيْنِ وَالْقَاضِي أبي بكر الباقلاني منا وَأبي هَاشم من الْمُعْتَزلَة الْوَاسِطَة بَين الْمَوْجُود والمعدوم. وَقَالُوا إِن الْحَال صفة مَوْجُود لَكِن لَا مَوْجُودَة وَلَا مَعْدُومَة كالأمور الاعتبارية مثل الْإِيقَاع والإيجاد وَغير ذَلِك. ينظر: دستور العلماء، (٢/ ٤).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(مسألة خلافية)

واستدلَّ أصحابُنَا:

على عدمِ العينيَّةِ بأنَّ القولَ بالعينيَّةِ إمَّا أن [يُفضِي] [١] إلى نفي الصفاتِ [كما قال به الحكماءُ] [٢] أو إلى خلافِ بداهةِ العقلِ، لأنَّ الاتحادَ إمَّا بعدَ وجودِ الصفاتِ في الخارجِ [ثم اتحدت مع الذاتِ] [٣] وهو الأمرُ الثاني أو بدونِ وجودِهَا في الخارجِ [٤] وهو الأمرُ الأول، وكلاهُما باطِلانِ.

وعلى عدمِ الغيريَّةِ بوجهينِ:

الأول: أنَّ الشرعَ والعُرفَ واللُّغةَ [شَهِدَ كلٌّ منها أنَّ] [٥] الصفةَ مع الموصوفِ وكذا الجزءَ مع الكُلِّ ليسا غيرَين، فإنَّكَ اذا قلتَ: "ليس في الدارِ غيرُ زيدٍ" وكان فيها زيدٌ العالِمَ.. فقد صدقتَ، ولو كانت الصفةُ والجزءُ غيرَ [الموصوفِ والكلِّ] [٦] لكنت كاذبًا، وكذا إذا قلتَ: "ليس له على غيرُ العشَرةِ" يُحكَمُ عليك بلزومِ الخمسةِ، ولو كان الجزءُ غيرَ الكلِّ.. لما كان كذلك.

[وأجيب عنه] [٧]: بأنَّ المرادَ به غيرُ زيدٍ من أفرادِ نوعِهِ وإلَّا لزِمَ أن لا يكونَ ثوبُ زيدٍ وأمتعةُ البيتِ غيرَ زيدٍ، وهو بَيِّنُ البُطلانِ، وكذا المرادُ بغيرِ العشرةِ عددٌ فوقَ العشرةِ بشهادة العُرفِ.

والثاني أنَّ معنى الغيَرينِ على ما فسرهُ أبو الحسن الأشعريُّ: موجُودانِ يصحُّ عدمِ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [يقتضي].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) زيد في النسخة [ب] مشتقًا

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [يشهدان].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [ورد].

أحدِهما مع وجودِ الآخرِ[(١)]، ويقرُبُ منه ما نقله الجوزجانى[(٢)] عن أبي منصور الماتريدى: ما يصحُّ انفكاكُ أحدِهما عن الآخرِ في الخارجِ، وهذا لا يصدُقُ على صفاتِهِ تعالى مع ذاتِهِ فلا يكونانِ غيرينِ[(٣)].

وأجيب عنه: بأنّا إذا فرضنا جسمينِ قديمينِ كانا متغايرينِ بالضرورةِ [ل٩٨/ و] مع أنَّه لا يجوزُ عدمُ أحدِهما مع وجودِ الآخرِ، لأنَّ القدمَ ينافي العدَمَ.

[ورُدَّ][(٤)] بعدم تحقُّقِ ذلك عند المتكلمين، ومادَّةُ النقضِ لابُدَّ وان يكون محققًا في مثل هذا الموضعِ، لأنَّ الناقِضَ مدَّعٍ فلا يكفيهِ الفرضُ، ولو سُلِّمَ [ذلك لكن لا نُسلِّمُ][(٥)] عدمَ جوازِ وجودِ أحدِهما مع عدمِ الآخرِ.

وقولُهم: "القِدَمُ ينافي العَدَم" ممنوعٌ، إذ يجوزُ أن يكونَ بقاءُ القديمِ موقوفًا على عدمِ حدوثِ مانعٍ أو زوالِ شرطٍ فيحدُثُ المانِعُ أو يزولُ الشرطُ فينعدمُ القديمُ، ولو سُلِّمَ ذلك أيضًا فالمرادُ جوازُ عدمِ أحدِهما مع وجودِ الآخرِ لانتفاءِ عَلاقَةِ اللزومِ بينهما، وهذا المعنى صادقٌ على الجسمينِ القديمينِ، لأنَّ عدمَ جوازِ عدمِ أحدِهما مع وجودِ الآخرِ إنَّما هو لقدمِهِمَا لا لعلاقة اللزوم بينهما فلا نقضَ بهما.

لكن في كونِ هذا المعنى مرادًا في تعريفِ الغيرَينِ نظرٌ، لأنَّه يستلزمُ أن يكونَ اللزومَ

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٤/ ٥٤).

(٢) الجوزجاني: (أحمد بن إسحاق) أبو بكر الجوزجاني أخذ عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد وكان عالمًا جامعًا بين الفروع والأصول وله كتاب الفرق والتمييز وكتاب التوبة (قال الجامع) ذكر على القاري أنه أحمد ابن إسحاق بن صبيح الجوزجاني بضم الجيم الأول صاحب أبي سليمان الجوزجاني موسى بن سليمان. وذكر القاري في آخر طبقاته أن الجوزجاني نسبته إلى جوزجان بضم الجيم وسكون الواو وفتح الزاي المعجمة ثم جيم ثم ألف ثم نون. وذكر السمعاني أنها بلدة مما يلي بلخ. ينظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، عنى بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، ط: طبع بمطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر - لصاحبها محمد إسماعيل، الطبعة: الأولى، سنة: ١٣٢٤ هـ على نفقة أحمد ناجي الجمالي، ومحمد أمين الخانجي الكتبي وأخيه، (ص ١٤).

(٣) لم أعثر على هذا النقل عن الإمام الماتريدي.

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [ورد].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

منافيًا للغيريَّةِ بين اللازمِ والملزومِ، فيلزمُ ألَّا تكونَ اللوازِمَ مع ملزُومَاتِهَا غيرَين[(١)] ويكونَ الجسمانَ القديمانِ غيرَين باعتبارِ انتفاءِ اللزومِ بينهُما وأن لا يكونا غيرَين باعتبارِ قِدَمِهما[(٢)].

ولهذا عَدَل جمهورُ الأشاعرة عن تعريفِ الأشعريِّ إلى قولِهم: موجودانِ جازَ انفكاكهُما في حيِّزٍ أوعدمٍ[(٣)]، [والجسمانِ القديمانِ جازَ انفكاكُ أحدِهما عن الآخرِ في الحيِّزِ، إذ يجوزُ أن يتحيَّزَ أحدُهما في حيِّزٍ بدونِ أن يتحيَّزَ الآخرُ فيه ضرورةُ امتناعِ تداخُلِ أحدِهما في الآخرِ] [(٤)].

واحترزوا بقيدِ الوجودِ عن العدَمينِ وعن العدمِ والوجودِ بناءً على أنَّ الغَيريَّة من الصفاتِ الثبوتيَّةِ، وبقَيدِ جوازِ الانفكاكِ عن الصفةِ مع الموصوفِ والجزءِ مع الكلِ؛ لعدمِ جوازِ الانفكَاكِ بينهما.

وأوردوا عليه بأنَّه:

إن أُريدَ جوازُ الانفكاكِ من الجانبين... انتقضَ بالباري مع العَالِم، لامتناع عدمِ الباري وتحيُّزِهِ [ل١٩٨أ/ ظ].

وإن أُريد من جانبٍ واحدٍ... فوجودُ الجزءِ بدونِ الكُلِّ ووجودِ الموصوفِ بدونِ الصفةِ جائزٌ، فيلزمُ أن يكونَا غيرَيْنِ.

وأجيب [عنه] [(٥)]: بأنَّ المرادَ جوازُ الانفكاكِ من الجانبينِ ولو في التَعقُّلِ[(٦)]، بأن يُتعقَّلَ وجودِ كلٍّ منهُما بدونِ الآخرِ، وتَعقُّلُ وجودِ العالَمِ بدونِ الباري ممكنٌ، لأنَّا نتصورُ العالَمَ ثم نطلُبُ البرهانَ على وجودِ الصانِعِ، ولا يجوزُ ذلك في الصفةِ والجزءِ بالنسبة إلى

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [ولا يلزم أن].

(٢) في (د) [تأمل].

(٣) ينظر: شرح المواقف (٤/ ٥١).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) التعقل: هو إدراك الشيء مجردا عن العوارض الغريبة واللواحق المادية. ينظر: الكليات، (ص ٣١٣).

الموصوفِ والكُلِّ.

ولايخفى عليك أنَّ هذا الجوابُ إنَّما يستقيمُ لو لم يكن في التعريفِ قيدُ عدمٍ أو حيِّزٍ، وأمَّا مع هذا القيدُ فلا صحةَ له، إذ لا يجوزُ أن يقالَ: "يُتعقَّلَ الباري معدومًا أو متحيِّزًا بدونِ أن يُتعقَّلَ العالَمَ كذلك"، إلَّا إذا أُخِذَ كونُ التعقُّلِ أعمَّ من المطابقِ وغيرِ المطابقِ، وحينئذٍ يلزمُ أن يكونَ الصفةُ والجزءُ مغايرًا للموصوفِ والكُلِّ، [لجوازِ أن يُتعقَّلَ كلٌّ منهُما بدونِ الآخرِ ولو غيرَ مطابقٍ] [١].

ولهذا عرفَ مشايخُ الماتريديةِ الغيرَيْنِ بأنَّهُما: موجودانِ يمكنُ انفكاكُ أحدِهما عن الآخرِ ولو في التعقُّلِ [٢]، فلا يَردُ الباري مع العَالَمِ لإمكانِ انفكاكِهما في التعقُّلِ كما عرفت.

أقول فيه أيضًا نظرٌ [٣]: لأنَّ المرادَ بتعقُّلِ أحدِهما بدونِ الآخرِ تجويزُ العقلِ وجودَ أحدِهما بدون الآخرِ، والعقلُ لا يُجوِّزُ وجودَ العالَمِ بدونِ الصانعِ، ولو عُمِّمَ التعقُّلُ بحيثُ يشمل المطابِقَ وغيرِه... لزِمَ التغايُرَ بين الصفةِ والموصوفِ والجزءِ والكُلِّ بعينِ ما ذكرناه، فلأوجَهُ ترجيحُ تعريفِ الأشعريِّ بأن يرادَ منهُ جوازُ عدمِ أحدِهما مع وجودِ الآخرِ، لانتفاءِ [علاقةِ] [٤] اللزومِ، فلا يَردَ النقضُ بالجِسمينِ القديمينِ.

وقولُهم: "يلزم ألَّا [كونَ] [٥] اللوازِمَ مع ملزومَاتِها غيرينِ" مسلَّمٌ، وبطلانُ اللازِمِ ممنوعٌ، لجوازِ كونِهما لا هو ولا غيرُهُ أيضًا، كيف؟ وقد قالوا: إنَّ مذهبَهُم أنَّ الصفةَ [ل٩٩أ/ و] (مطلقًا قديمةً أو حادثةً لازمةً أو مفارقةً) [٦] لا هو ولا غيرُهُ.

نعم، قال بعضهم: إنَّ دعواهُم هذه في الصفةِ القديمةِ بخلاف الحادثةِ، فإنها غيرٌ بالاتفاقِ، لكنَّ المشهورَ هو التعميمُ، [إذ لا فرق في المفهومِ بين القديمةِ والحادثةِ] [٧].

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٤٠).

(٣) قولهم: فيه نظر: يستعمل في لزوم الفساد. ينظر: الكليات، (ص ٢٨٧).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [علامة].

(٥) ما بين المعكوفتين في (ب) [تكون].

(٦) في النسخة [ب]: ما بين قوسين: قديمًا أو حادثًا لازمًا أو مفارقًا.

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

وكذا الحالُ في قولِهم: " ويلزمُ أن يكونا الجسمانِ القديمانِ". آه

ولقائلٍ أن يقولَ: إنَّ عدمَ صدقَ التعريفِ المذكورِ [على الصفةِ والموصوفِ] (١) لا يستلزمُ أن لا يكونا غيريَّنِ، لجوازِ نقضِ التعريفِ بهما جمعًا.

اللَّهُمَّ إلَّا أن يقالَ: إنَّهُ ليس المرادُ الاستدلالَ بعدمِ صدقِ التعريفِ على عدم الغيريَّةِ، بل المرادُ أنَّهُ لما لم يوجد دليلٌ على غيريَّتِهما [ولم يصدُق عليهما تعريفُ الغيرينِ.. حكمنا بعدم غيريَّتِهما] (٢) بناءً على ما تقرر أنَّ ما لا دليلَ على وجودِهِ يجبُ نفيه.

واعلم أنَّ مرادهُم: "لا هو" بحسب المفهومِ والذاتِ معًا، "ولا غيره" بمعنى عدمُ الانفكاكِ على ما عرفت.

وأمَّا ما قاله صاحبُ المواقفِ(٣): من أن مرادهم: "لا هو" بحسب المفهومِ، "ولا غيرُهُ" بحسب الهُوِيَّة، ومعناه أنَّهُما متغايران مفهومًا متحدان هُوِيَّةً كما في سائر صور الحَملِ(٤). انتهي..

ففيه نظرٌ، لأنَّ النِزَاعَ في المُشتقِّ منه كالعلمِ والقُدرةِ(٥) لا في المشتقَّاتِ كالعالِمِ والقَادِرِ، [لأنَّهم متفقون في إطلاق المُشتقَّاتِ عليه تعالى](٦) وما ذكره قياسًا على سائرِ صور الحملِ إنَّما يجري في المشتقات، فلا يكونُ ذلك في شيءٍ من محلِ النزاعِ.

[فإن قيل: إنَّ جمهورَ المتكلمين القائلين بالغيريَّةِ متفقون على عدمِ انفكاكِ صفاتِهِ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [عليهما].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) صاحبُ المواقف: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية والتفسير والكلام، قاض، من فقهاء الشافعية. من أهل إيج - بفارس -. أخذ عن مشايخ عصره ولازم زين الدين الهنكي تلميذ البيضاوي وغيره، وولي قضاء الممالك. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. له تصانيف، منها كتاب في "تفسير القرآن العظيم". ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (١/ ٢٦٢).

(٤) المواقف في علم الكلام للايجى (١/ ٤٠٠).

(٥) في (د) [وغيرهما].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

تعالى عن ذاتِهِ، فكيف يصحُ القولَ منهم بالغيريَّةِ؟

قلنا: اتفاقهم على ذلك لكونِ صفاتِهِ تعالى قديمةً لا ينافي القول منهم بجوازِ الانفكاكِ من حيث كونها صفاتًا.

لكنَّهُ يردُعليه أنَّ الأشعريَّ إنَّما يقولُ: "عدمُ الانفكاكِ لكونها قديمةً أيضًا لا لكونها صفةً"، كيف؟، وأن مفهوم الصفة يقتضي مغايرتها لموصوفها، فلم يبق النزاعُ بينه وبين المتكلمين.

فالحقُ[ل١٩٩أ/ ظ] في الجوابِ أنَّ مرادَ المتكلمين بالغير مطلق المغايرة لا بالمعنى الذي اصطلح عليه الأشعريُّ، فيتمشى النزاع.

قُلتُ: فالأشعريُّ لا يُنكرُ الغيريَّةَ بذلك المعنى أيضًا، إنَّما يُنكِرُ بالمعنى الذي اصطَلح عليه، فيكونُ النِّزاعُ[(١)] لفظيًا.

ولهذا قال بعضُ المُحققينَ: إنَّ الأشعريَّ لم ينكر مغايرةَ الصفات للذات، ولم يخالف المتكلمين في هذا المسألة، ولكنَّه خص لفظُ الغيرين بالمعنى الذي اصطلح عليه، ولا مُشاحةَ[(٢)] فيه.

أقول: إنَّ غرضَ الأشعريَّ من نفي الغيريَّةِ ردٌ على المعتزلةِ القائلينَ بالعينيَّة، مستدلين بأنَّها لو كانت غيرًا... لَزِمَ تعدُّدُ القدماء المتغايرة.

ولايخفى عليك أنَّ هذا الردَ لا يتوقف على الاصطلاحِ المذكورِ لحصولهِ بإثباتِ الغيريَّةِ بالمعنى الذي أثبته المتكلمون، فلا فائدةَ في الاصطلاحِ الجديد.

واعلم أنَّ مسألة زيادة الصفة على الذات ليست من الاعتقاديَّةِ التي يتعلَّقُ بها تكفيرُ أحَدٌ الطرَفَينِ أو تضليلَهُ، والضروريَّةُ إثباتُ المُشتقَّاتِ، ولا خلاف فيه][(٣)].

وهي: أي الصفاتُ[(٤)] القائمةُ بذاتِهِ تعالى:

---

(١) في (ج) [بينهما].

(٢) لا مشاحة: أي لا مضايقة ولا منازعة يقال: لا مشاحة في الاصطلاح أي: لا مضايقة فيه بل لكل أحد أن يصطلح على ما يشاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب. ينظر: الكليات، (ص ٩٧٠).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [الأزلية].

العلم: وهو صفةٌ [قديمةٌ] (١) قائمةٌ بذاتِهِ تعالى تنكشِفُ بها المعلوماتُ لله تعالى (٢)، وهي واحدةٌ في نفسِهَا [وتتعدَّدُ باعتبار تعلُّقِها بالمعلومات] (٣).

فإن كان المعلومُ قديمًا.. يكون تعلُّقها (٤) قديمًا كتعلُّقِها بذاتِهِ تعالى وصفاته وسائر الأعدامِ الأزليةِ.

وإن كان المعلومُ حادثًا.. يكون تعلُّقَها أيضًا حادثًا كتعلُّقِها [بوجود الحوادثِ وقت حدوثِهَا بأنَّه وجِدَ] (٥).

[فإن قيل: لو كان تعلُّقُها بوجود الممكنات حادثًا.. لزم أن لا يكون الله تعالى عالِمًا بالممكنات قبل حدوثِها تعالى الله عن ذلك.

قلنا: إن أرادوا أنَّهُ يلزمُ ألَّا يكون الله تعالى عالِمًا بوجود الممكناتِ قبل حدوثِها.. فالملازمةُ مسلَّمَةٌ[ل١٠٠أ/ و] وبطلانُ اللازمِ ممنوعٌ، بل الأمرُ كذلك؛ لأنَّ علمَهَ تعالى إنَّما يتعلَّقُ بوجود الممكنات وقت حدوثِها، وأمَّا وما قبل حدُوثِها فيتعلَّقُ بعدمِهَا في الأزل لأنَّ عدَمهُ السابقَ على وجودِهِ أزليٌّ، وهذا تحقيقُ معنى قولِهِم: "إنَّ علمَهُ تعالى يتعَلَّقُ في الأزلِ بوجودِ الممكناتِ فيما لا يزالُ بأنَّها ستوجدُ" فالتعلُّق قديمٌ، والمتعلِّقُ حادِثٌ، لأنَّ تعلُّقَهُ في الأزل بأنَّها ستوجد يستلزمُ التعلُّقَ بعدمها في الأزلِ، لأنَّ شرطَ التعلُّقَ بأنَّها ستوجدُ عدمُ وجودِ المتعلَّقِ حين التعلُّقِ.

وإن أراد أنَّه يلزمُ أن لا يكونَ اللهُ تعالى عالِمًا بالممكناتِ قبل حدُوثِها أصلًا – بمعنى: لا يتعلَّقُ علمَهَ لا بعدَمِها ولا بوجودها.. فالملازمةُ ممنوعةٌ، لأنَّه قد تعلَّق علمَهُ في الأزلِ بعدَمِها الأزلي وهذا هو العلمُ بالممكناتِ على ماهي عليه، لأنَّه لا يمكن أن يتعلَّق علمَهُ

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د) [عند تعلقها بها].

(٣) في (د) [ولها تعلقات بحسب المعلومات].

(٤) في (ب) [أيضًا].

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [بالحوادث باعتبار الوجود الان أو قبل].

بوجودِ الممكناتِ وقتَ عدَمِها، لأنَّه جهلٌ[(١)].

والحاصلُ: أنَّهُ تعالى يعلَمُ الممكناتَ قبل حدوثِها بأنَّها معدومةٌ، وحين حدوثِها بأنَّها موجودةٌ، وكلاهُما علمٌ بالممكناتِ، فتعلُّقَ علمِه بعدمِها[(٢)] الأزليِّ أزليٌّ، وبوجودها وقت حدوثِها حادِثٌ لا يزالِيٌّ، وأمَّا تعلُّقه في الأزلِ بأنَّها ستوجَدَ فتعلُّقٌ أزليٌّ أيضًا بالممكنات ليس عينَ تعلُّقِهِ بعدَمِهَا ولا بوجودِهَا، بل تعلُّقٌ مستلزِمٌ لهُمَا:

أمَّا استلزامُه التعلُّقَ بعدمِها فلما مر من أن شرطَ التعلُّقَ بأنَّها ستوجَدُ عدمُ وجودِ المتعلَّقِ.

وأمَّا استلزامُهُ التعلُّقَ بوجودِها وقتَ حدوثِها فلأنَّ سيوجدُ في حكمِ الإخبار بوجودِهِ في وقتٍ من الأوقاتِ الاستقباليَّةِ[(٣)]، فلا يتخلَّفُ عنه، بل يتعلَّقُ بوجودِهِ عند حضورِ ذلك الوقتِ فيوجَدُ فيه.

(مطلب في أن علمه تعالى انفعالي)

ومن هنا قالوا: إنَّ عِلمَهُ تعالى بالممكنَاتِ فعلي، وهو أن يكون سببًا للوجودِ الخارجيِّ لها، وهذا كما نتصور أمرًا لم نشاهده [ل١٠٠أ/ ظ] ثم نوجده على ما تصورناه، بخلاف العلمِ الانفعاليِّ فإنَّه مستفادٌ من الوجودِ الخارجيِّ، كما نشاهدُ أمرًا ثم نتصوَّرَهُ وهو لا يُتصوَّرُ في حقِهِ تعالى.

(مسألة خلافية)

ومرادُهُم بالسببِ هنا هو السببُ البعيدُ لا السببُ بمعنى المؤثِّرِ القريبِ، لأنَّ المؤثِّر القريبَ في الوجود[(٤)] هو الذاتُ بذاتِهِ عند الحكماءِ والقدرةُ عند الأشعريِّ والتكوينُ عند الماتريديَّة، لكن التأثيرَ مشروطٌ بسبقِ تعلُّقِ العلمَ عندهم بالاتفاقِ، فيكون سببًا بعيدًا.

---

(١) زيد في النسخة [ب]:. تعالى عن ذلك علوًا كبيرا.

(٢) في (ب) [قبل حدوثِها].

(٣) الاستقبال: ما تترقب وجوده بعد زمانك الذي أنت فيه. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٤٩).

(٤) زيد في النسخة [ب]: في وجود الممكناتِ.

فإن قيل: إن تأثيرَ الذاتِ بذاتِهِ عند الحكماء بالإيجاب لا بالاختيارِ، والتأثيرُ بالإيجابِ لا يقتضي سبقَ العلمِ.

قلنا: نعم، لكن مرادُهم بالإيجابِ ليس كإيجابِ المجبورينَ على ما سبقَ في القدرةِ وهو المنافي للقولِ بِسبق العلمِ على التأثيرِ.

هذا ما ظهر لي في تحقيق تعلُّق علمه تعالى، وقال بعضُ المحققينَ: إنَّ تعلُّقَ علمَهُ تعالى بالممكناتِ حادثٌ إذ لو كان قديمًا[1] لزِم قِدَمُ الممكناتِ] [2]، لأنَّ تعلُّقَ [علمِهِ] [3] باللاشيءِ المحضِ مُحالٌ، [فلابد للمكناتِ وجودٌ أزليٌّ يتعلَّقُ به علمِهِ تعالى، لكن اللازم باطلٌ، فيكونُ تعلُّقُهُ حادِثًا.

وأجيب عنه: بأنَّ الوجودَ الأزليَّ للمكناتِ الذي يتعلَّقُ به علمُهُ تعالى في الأزلِ عبارةٌ عن علمِهِ إياها في الأزلِ فهو عينُ علمِه تعالى، وما ثبتَ حدُوثُهُ هو الوجودُ الخارجيُّ لها فيما لا يزالُ لا الوجودُ العلميُّ الأزليُّ، لأنَّهُ قديمٌ قائمٌ بذاتِهِ تعالى لكونِهِ عينُ علمِهِ بالممكِناتِ، فلا يلزَمَ من وجودِ الحوادِثِ في علمِهِ في الأزلِ قِدُم ما ثبتَ حدوثَهُ وهو المُحالُ] [4].

ورد بأنَّهُ: إذا كان وجودُ الحوادثِ في علمِهِ تعالى في الأزلِ عبارةٌ عن علمِهِ تعالى بأنَّها

---

(١) في النسخة [ب]: أزليًا.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [وقد يقال إن تعلقها بها بهذا الاعتبار قديم أيضًا بمعنى أنها تعلقت في الأزل بوجودها فيما لا يزال، أو أزلية التعلق لا يقتضي أزلية المتعلق وهذا معنى ما قالوا إن تعلقها بالحوادث باعتبار أنها سيتجدد قديم، واعلم أن العلم قسمان: فعلي، وهو أن يكون سببًا للوجود الخارجي كما نتصور أمرا ثم نوجده، أو انفعالي، وهو ما يستفاد من الوجود الخارجي كما نشاهد أمرًا في الخارج ثم نتصوره، قال الحكماء علمه تعالى بمصنوعاته، فعلي؛ لأنه السبب لوجودها في الخارج وبذاته وصفاته وسائر الأعدام الأزلية ليس بفعلي، ولا بانفعالي؛ لكونها أزلية فإن قيل: لو كان وجود المصنوعات مسببا عن علمه تعالى ومسبوقا به لزم أن يكون للحوادث وجودات أزلية في علم الله تعالى].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [العلم].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [فيلزم قدم العالم، ولا يمكن أن يجاب عنه بأن علمه تعالى قديم وتعلقه حادث، فلا يلزم وجود الحوادث في الأزل؛ لأنه حينئذ يلزم أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل، ومنه ظهر ضعف القول بحدوث التعلق].

في الأزلِ.. يلزَمُ تكثُّرِ الصفاتِ الحقيقيةِ القائمةِ بذاتِهِ تعالى، بل عدمُ تناهيها، وهذا تكثيرُ القدماءِ جدًا وهو باطلٌ.

ودُفِع: بأنَّا لا نُسلِّمَ بطلانِهِ، لأنَّ ما ثبتَ بالبرهانِ ذاتٌ واحدةٌ قديمةٌ متصِفَةٌ بصفاتٍ [ل١٠١/ و] كاملةٍ، وأمَّا عدمُ تكثُّرِ الصفاتِ فلم يقم عليه برهانٌ، ولو سُلِّمَ ذلك فلا نُسلِّمَ لزومَ التكثُّرِ في صفاتِهِ تعالى، لأنَّ اللهَ تعالى إنَّما يعلمُ الحوادِثَ في الأزلِ بعلمِهِ البسيطُ الإجماليِّ، فيكونَ الكلُّ موجودًا في علمِهِ بوجودٍ واحدٍ بسيطٍ هو عينُ علمِهِ الإجماليِّ البسيطِ، فلا يلزم تكثُّرِ الصفاتِ أصلًا.

واعترض عليه: بأنَّ صدورَ الحوادِثِ عن الله تعالى بالاختيارِ عند المتكلمين، والفاعلُ بالإختيارِ لا يكفيهِ العلمُ الكليُّ الإجماليُّ في صدور المعلولِ عنه، بل لابُدَّ له أن يعلمَ كلَّ معلولٍ بخصُوصِهِ. فيلزَمُ أن يكونَ لكلِّ معلولٍ وجودٌ أزليٌّ في علم الله تعالى، فيتكثَّرُ الصفاتِ قطعًا.

وأجيب عنه: بأنَّه ليس المرادُ بالعلمِ الإجماليِّ البسيطِ الذي هو عينُ وجودِ المُمكنَاتِ في الأزَلِ العلمَ الكليَّ بالممكناتِ، بل المرادُ به كونُ العلمَ واحدًا والمعلومُ متعددًا بأن يحصُلَ الكُلَّ عنده دَفعةً[١] واحدةً بصورةٍ واحدةٍ متألِفَةٍ عن صورِ الأجزاءِ منحلةٍ[٢] مفصلةٍ إليها عند التحليلِ والتفصيلِ، وهو علمٌ بالفعلِ لجميعِ الممكناتِ لا بالقوةِ على ما تُوهم [فيكفي في صدورها عن المختار][٣].

[ورد: بأنَّ][٤] ذلك الوجودُ العلميُّ الإجماليُّ البسيطُ للممكنات صادرٌ عن

---

(١) (دَفَعَ) إليهِ شَيْئًا وَ (دَفَعَهُ فَانْدَفَعَ) وَبَابُهُمَا قَطَعَ وَ (انْدَفَعَ) الْفَرَسُ أَيْ أَسْرَعَ فِي سَيْرِهِ وَانْدَفَعُوا فِي الْحَدِيثِ. وَ (الْمُدَافَعَةُ) الْمُمَاطَلَةُ وَدَافَعَ عَنْهُ وَدَفَعَ بِمَعْنًى. تَقُولُ مِنْهُ (دَافَعَ) اللهُ عَنْكَ السُّوءَ (دِفَاعًا) وَ (اسْتَدْفَعَ) اللهَ الْأَسْوَاءَ أَيْ طَلَبَ مِنْهُ أَنْ يَدْفَعَهَا عَنْهُ. وَ (تَدَافَعَ) الْقَوْمُ فِي الْحَرْبِ أَيْ دَفَعَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا. وَ (الدُّفْعَةُ) مِنَ الْمَطَرِ وَغَيْرِهِ بِالضَّمِّ مِثْلُ الدُّفْقَةِ. وَ (الدَّفْعَةُ) بِالْفَتْحِ الْمَرَّةُ الْوَاحِدَةُ. ينظر: مختار الصحاح، (ص ١٠٥).

(٢) أي: المنفكة. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (١/ ٥٤٩).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن قيل].

الواجِبِ[1] بالاختيارِ فلابُدَّ أن يكون مسبوقًا بالعلم أيضًا.. فيلزَمُ أن يكون موجودًا قبل هذا الوجود في علم الله تعالى، وننقُلُ الكلامَ إلى الوجود السابق:

فإمَّا أن يتسلسَلَ الوجوداتِ أو ينتهي إلى وجودٍ يجبُ صدُورُهُ عن الواجبِ، وكلاهما باطلانِ:

أما الأول فظاهرٌ، وأمَّا الثاني: فلمُنافاتِ كونُ الفاعلُ مختارًا.

[ودُفع بأنَّ ذلك الوجودُ الإجماليُّ للمكناتِ لما كان عينُ علمِهِ تعالى لم يكن لهذا الردُ وجهٌ][2]، لأنَّ صفاتَهُ تعالى مستنِدَةٌ إلى ذاتِهِ بالإيجابِ [فكذا ما يكونُ عينَ صفاتِهِ من وجودِ الحوادثِ يستنِدُ إليه بالإيجابِ لا بالإختيار، فلا يلزَمُ أن يكون مسبوقًا بوجودٍ آخرِ[ل١٠١أ/ ظ]

هذا أقولُ: بقي ههنا شيءٌ، وهو أنَّ الوجودَ الإجماليَّ الأزليَّ للممكناتِ لما كان عينُ علمِهِ تعالى لها في الأزلِ على التقريرِ المذكورِ يلزمُ تعلُّقُ الشيءِ بنفسِهِ والعلمُ بالعلمِ][3].

[والجوابُ عنه: أنَّ ذلك الوجودَ عينُ علمِهِ بالذاتِ وغيرُهُ بالاعتبار، فإنَّهُ:

من حيثُ أنَّهُ مبدأٌ للانكشاف التفصيليِّ عينُ علمِهِ.

ومن حيثُ انطبَاقُهُ على الممكناتِ الخارجيَّةِ غيرُهُ][4].

[ثم لايخفى عليك أنَّ][5] هذا: أي كونَ الممكناتِ موجودةً في علمِ الله تعالى [في الأزلِ بوجودٍ إجماليٍّ][6]، [وكونَ هذا الوجودِ عينُ علمِهِ تعالى لها][7] - يستقيمُ على

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا يعد تسليم كون ذلك الوجود العلمي البسيط عين علمه تعالى لا وجه لهذا الا يراد].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [لا بالاختيار فكما أن علمه تعالى صادر عنه بالإيجاب كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى صادر عنه بالإيجاب فلا يحتاج إلى سبق علم، وهذا...].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [وكون وجودها فيه عين علمه تعالى بها.

مذهبِ [المتكلمينَ القائلينَ] (١) بزيادةِ الصفات على الذاتِ، إذ حينئذٍ لا [يلزمُ أن يكونَ وجودَ الممكناتِ عينُ ذاتِهِ تعالى بل عينَ صفتِهِ الزائدةَ على ذاتِهِ، ولا محذور فيه، والممكناتُ باعتبارِ هذا الوجودِ متحدةٌ، فلا يلزمُ من قيامِها بحسبِ هذا الوجودِ بذاتِه تعالى تكثُّرُ صفاتِه الحقيقيةِ] (٢)

وأمَّا على مذهبِ [الحكماءِ] (٣) القائلينَ بأنَّ علمَهَ تعالى عينُ ذاتِهِ فقد قالوا: إنَّهُ يمتنع [أن يكونَ] (٤) وجودُ الممكنات في علمِهِ تعالى عينَ علمِهِ الذي هو عينُ ذاتِهِ، إذ حينئذٍ يلزَمُ: إمَّا كونُ ذاتِهِ تعالى شبحًا(٥) [للممكناتِ بناءً على القول بأنَّ العلمَ عبارةٌ عن حصولِ شبحِ المعلومِ عند المدرِك، أو كونُ ذاتِهِ متحدًا مع الممكناتِ في الحقيقةِ بناءً على أنَّ العِلمَ عبارةٌ عن حصولِ حقيقةِ المعلومِ عند المدرِكِ، وكلاهما باطلان] (٦).

[بل قالوا إنَّ الممكناتَ الموجودةُ في علمِهِ تعالى في الأزلِ إمَّا] (٧) قائمةٌ بأنفسها كالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ(٨)، أو قائمةٌ بذاتِهِ تعالى [وليست عينُ ذاتِهِ] (٩).

[والشيخ ذكره في "الشفاء"(١٠) مرددًا بين هذين الاحتمالين، وقال: "لا يتجاوزُ الحقَّ

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د)[لا يكون علمه تعالى عين ذاته بل زائدعليه فيصح وجود الممكنات في علمه تعالى على سبيل الإجمال بالمعنى الذي ذكرناه، وكونه عينه].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [القول بكون].

(٥) مر تعريفه.

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [للعالم أو الاتحاد معه بالحقيقة وكلاهما محالان].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [بل لا يخلو تلك الحوادث الموجودة في علمه تعالى باعتبار وجودها العلم على هذا المذهب إما أن يكون].

(٨)المثل: الكليات المجردة عن الأعيان خارج الذهن. ينظر: بيان كلمة التوحيد والرد على الكشميري عبد المحمود (مطبوع ضمن الرسائل والمسائل النجدية، الجزء الرابع، القسم الأول)، لعبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي، ط: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، بمصر ١٣٤٩هـ النشرة الثالثة، ١٤١٢ه، (ص ٣٥٢).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) الشفا لابن سينا.

عن هذينِ الاحتمالين" ولم يُعين أنَّ أيَّ الاحتمالينِ حقٌّ] [١].

[أقولُ فيه بحثٌ [٢]:

أمَّا أولاً: فلأنَّ الوجودَ الإجماليَّ للمكناتِ لما كان] [٣] عبارةٌ عن علمِهِ تعالى إياها [في الأزل علمًا بسيطًا] [٤]، فلم لا يجوزُ أن يكون [ذلك الوجود] [٥] [ل١٠٢أ/ و] عينَ علمِهِ الذي هو عينُ ذاتِهِ [عندهم؟] [٦] وما ذكروه من المحالين - [أعني: لزومَ كونِ ذاتِهِ شبحًا للممكناتِ أو متحدًا معها بالحقيقةِ - ممنوعٌ، وإنَّما يلزم ذلك أن لو كان الوجودُ الإجماليُّ العلميُّ عبارةٌ عن شبحِهَا أو عن حقيقتِهَا، ولكنَّها ليس كذلك] [٧].

[وأمَّا ثانيًا فلأنَّ وجودَ الممكناتِ في علمِهِ تعالى الذي عينُ ذاتِهِ عبارةٌ عن حصولِهِ فيه [لا عن قيامِهِ به، وحصُولُه فيه] [٨] لا يستلزِمُ قيامَهُ به بناءً على الفرقِ بين حصولِ الشيءِ في الشيءِ والقيامِ به، لأنَّ القيامَ عبارةٌ عن اتصافِهِ به بخلافِ حصُولِهِ فيه كحصُولِ الشيءِ في زمانٍ أو مكانٍ لا يستلزِمُ قيامَهُ بهما.

فعلى هذا لما لا يجوزُ ان تكونَ الممكناتِ حاصلةً في علمِهِ تعالى الذي عينُ ذاتِهِ ولا تكونَ عينَ ذاتِهِ بل تكونُ قائمًا بنفسِهِ؟ لأنَّ الحُصُولَ في الشيءِ لا يستلزِمُ القيامَ به، وهذا مثلُ صورِ المحسوساتِ بالنسبةِ إلى المرآة فإنَّها حاصلةٌ في المرآة وليست قائمةً بها ولا بشيءٍ آخرَ بل قائمةٌ بنفسِها.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [ولم يعينوا أحد الاحتمالين شيئا].

(٢) قولهم: فيه بحث: معناه أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد، فيحمل على المناسب للمحل. ينظر: الكليات، (ص ٢٨٧).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [أقول: لما كان الوجود العلمي للحوادث].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [وما ذكروه من المحالين ممنوع؛ لأن الوجود العلمي للحوادث ليس عبارة عن شبحها أو حقيقتها حتى يلزم ذلك بل عبارة عن عين علمه تعالى].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج)

فإن قيل: هذا هو القولُ بالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ، وهم ينفُونَها.

قلنا: ممنوعٌ، لأنَّ المُثُلَ الأفلاطونيَّةَ صورٌ مُعَلَّقَةٌ موجودةٌ في الخارجِ قائمةٌ بأنفسِها غيرُ حاصِلَةٍ في مشعرٍ من المشاعِرِ، ووجودُ الممكنات في علمِهِ تعالى -الذي عينُ ذاتِهِ- صورٌ غيرُ موجودةٍ في الخارجِ بل حاصِلَةٌ في علمِهِ تعالى وجودًا ظليًا[(١)] وإن كانت قائمةً بنفسِها، ولا يجري في دليل إبطالِ المُثُلِ الأفلاطونيَّةِ حتى يكونُ باطِلاً كالمُثُلِ الأفلاطونيَّةِ، لأنَّها ليست موجودةٌ في الخارجِ بل موجودةٌ في علمِهِ تعالى قائمةٌ بنفسِها][(٢)].

ثم أقولُ: كلٌّ من الاحتمالَين المذكورينِ باطِلٌ.

أمَّا الأول فلما بُيِّنَ في محلِهِ [من إبطال المُثُلِ الأفلاطونيَّةِ.

قال أفلاطون: "يوجدُ في كلِّ نوعٍ فردٌ مجرَّدٌ عن جميعِ العوارضِ أزليٌّ أبديٌّ قابلٌ للمتقابلاتِ".

واحتُجَّ عليه بأنَّ الإنسانَ قابلٌ للمتقابلاتِ [ل١٠٢أ/ و] وإلاَّ لم تعرِض له، [فكيف][(٣)] يكونُ في نفسِهِ مجردًا عن الكُلِّ.

وأجيب عنه:

أولاً: بأنَّ المُجرَّدَ لا وجودَ له في الخارجِ إذا لم يقُم على وجودِهِ دليلٌ، فلابدَّ من نفيهِ، ولأنَّهُ لو وجد.. لشاركَهُ الباري تعالى في وصفِ التجرُّدِ، فلا بُدَّ له من المُمَيِّز، فيلزَمُ التركُّبُ في الباري تعالى.

وثانيًا: بأن القابِل للمتقابلاتِ هي الماهيَّةُ من حيثُ هيَ هيَ، وأمَّا وجودُ فردٍ من الماهيَّةِ يكونُ قابِلاً لزيدٍ أي لتشخُّصِ زيدٍ وتشخُّصِ عمروٍ مثلاً فضروريٌّ البطلان][(٤)].

---

(١) الوجود الظلي: الوجود الإضافي الظاهر بتعينات الأعيان الممكنة وأحكامها التي هي معدومات ظهرت باسمه النور، الذي هو الوجود الخارجي المنسوب إليها، فستر ظلمة عدميتها النور الظاهر بصورها، صار ظلًّا لظهور الظل بالنور وعدميته في نفسه، قال الله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ أي: بسط الوجود الإضافي على الممكنات. ينظر: التعريفات (ص١٤٤).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

وأمَّا الثاني فلأنَّه لما امتنع كونُهُ عينَ علمِهِ تعالى [كما] (١) تري.. لم تكن صفاتُهُ تعالى.. فلا يجوزُ قيامُهُ بذاته تعالى، لأنَّ القيامَ بها يقتضي الاتصافَ بالقائِمِ، [وأيضًا معنى قيامُ الوجودِ بالشيءِ كونُ ذلك الشيء موجودًا بذلك الوجودِ، ولا يخفى عليك أنَّ ذاتَ الباري ليس موجودًا بوجودِ الممكناتِ ولو كان ذلك الوجودُ إجماليًا علميًا] (٢).

وأمَّا على مذهبِ المتكلِّمين فلمَّا كان ذلك الوجودُ [عينَ علمِهِ تعالى، وعلمُهُ قائِمٌ بذاتِهِ عندهم.. كان ذلك الوجودُ] (٣) أيضًا قائمًا بذاتِه تعالى بلا لزوم تكثُّرٍ في ذاتِهِ، [لأنَّ هذا الوجودَ للمكناتِ متحِدٌ لا متكثِّرٌ فلا يلزَمُ بقيامِهِ بذاتِهِ تعالى التكثُّرُ في ذاته تعالى] (٤).

[واعلم أنَّهم] (٥) اختلفوا في علمِهِ تعالى بالممكناتِ أنَّهُ:

حُصُوليٌّ: أي بحصولِ صورةٍ منها عندَهُ.

أو حُضُوريٌّ أي بحضورِ المعلُومِ بنفسِهِ عنده بلا انتزاعِ صورةٍ منه.

والذي عليه المحققون أنَّهُ حضُورِيٌّ كعلمِهِ بذاتِهِ فإنَّ ذاتَهُ بذاتِهِ حاضرٌ عنده، [يعني: أنَّ ذاتَهُ من حيثُ هي مع قطعِ النَظَرِ عن اعتبارِ قيدٍ زائِدٍ عليه عالِمٌ، وباعتبارِ قيدِ تعلُّقِ الانكشافِ به مثلًا معلومٌ] (٦).

[(٧) وهذا التغايرُ كافٍ في كونِ ذاتِهِ تعالى عالِمًا ومعلومًا، فإذا كان علمُهُ بذاتِهِ حُضُوريًا فكذا علمُهُ بالممكناتِ حُضُورِيٌّ أيضًا، بمعنى أنَّ علمَهُ بالممكناتِ منطوٍ (٨) في علمِهِ بذاتِهِ من غير انتزاعِ صورةٍ منها، لأنَّهُ يعلَمُ ذاتِهِ على ما هي عليه من أحوالِهِ وصفاتِهِ، ومن جملةِ

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [على ما].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [ثم].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [عنده كذلك سائر المعلومات؛ لأن ذاته علة للممكنات بلا واسطة، وحضور العلة علة لحضور المعلول بنفسه].

(٧) من هنا إلى تعريف القدرة ساقط من (د).

(٨) يقال: طويت الشيء فانطوى. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٧/ ٤١٩٢).

أحوالِهِ كونُهُ علَّةً ومبدأً للممكناتِ فيتضمَّنُ علمُهُ تعالى بذاتِهِ علمَهُ بها (من غير لزوم تكثُّرٍ في ذاتِهِ [ل١٠٣/ و] وصفاتِهِ، لأنَّهُ يعلمُها إجمالاً علمًا بسيطًا في ضمن علمِهِ بذاتِهِ)(١).

واعترض عليه العلامة الدواني بأنَّ الممكنات مباينةٌ(٢) للواجبِ تعالى، وحضورُ أحدُ المتباينين لا ينطوي في حُضُورِ الآخرِ، ولو فُرِض بينهما أيّةُ نسبةٍ كانت من العليةِ وغيرِها، كيف؟ ولو صحَّ ما ذكرُوهُ من كيفيَّةِ الانطواءِ.. لكفي أن يقال:

من جملةِ أحوالِ ذاتِهِ تعالى كونُهُ مغايرًا للمُمكناتِ، وهو يعلَمُ ذاتَهُ بذاتِهِ على ما هيعليه من أحوالِهِ، ومن جملةِ أحوالِهِ كونُهُ مغايرًا للممكناتِ، فيتضمَّنُ علمَهُ بذاتِهِ علمَهُ بالمُمكناتِ، والحالُ أنَّ العِلمَ بأحَدِ المغايرين لا ينطوي العلمَ بالمغاير الآخرِ، فالأوجَهُ في بيانِ كونِ علمِهِ تعالى بالممكناتِ حُضُوريًا أن يقال:

إنَّ المُمكناتِ بأسرِها معلومةٌ له تعالى لذاتِها من غيرِ انتزاعِ صورةٍ ومن غيرِ انطواءِ علمِهِ بذاتِهِ علمَهُ بها، بل ذواتُ المُمكناتِ بأنفُسِها موجودةٌ في علمِهِ في الأزلِ بوجودٍ إجماليٍّ على ما سبق بيانُهُ، وهي باعتبارِ وجودِها الإجماليِّ عينُ علمِهِ تعالى ومتقدِّمَةٌ عليها باعتبار كونها موجوداتٍ بالوجودِ الخارجيِّ، وهي بالاعتبارِ الأول مستنِدَةٌ إليه تعالى بالإيجابِ، وبالاعتبار الثاني مستنِدَةٌ إليه تعالى بالإختيارِ.

قال(٣) الطوسي في "شرح الإشارات" في تحقيق كونِ علمِهِ تعالى بالممكنات حضوريًا: العاقِلُ لذاتِهِ كما لا يحتاجُ في إدراكِ ذاتِهِ إلى صورةٍ غيرَ صورةِ ذاتِهِ التي هو بها هو، كذلك لا يحتاجُ في إدراكِ ما يصدرُ عنه من الممكناتِ إلى صورةٍ أخري غير صورةِ ذلك الصادرُ التي هو بها هو، واعتبِرْ ذلك في نفسِكَ أنَّكَ إذا عقلتَ شيئًا بصورةٍ تتصورَهَا وتستحضرها فهي صادرةٌ عنك لا بانفرَادِكَ بل بمشاركةِ ما من غيرك، ومع ذلك فأنت لا

---

(١) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب].

(٢) التباين: ما إذا نسب أحد الشيئين إلى الآخر لم يصدق أحدهما على شيء مما صدقعليه الآخر، فإن لم يصدقا على شيء أصلا فبينهما تباين كلي كالإنسان والفرس، ومرجعهما إلى سالبتين كليتين، وإن صدقا في الجملة فبينهما تباين جزئي كالحيوان والأبيض. وبينهما عموم من وجه ومرجعهما إلى سالبتين جزئيتين. ينظر: التعريفات (ص٥١)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٩٠).

(٣) زيد في النسخة [ب]: المحقق.

تحتاجُ في إدراكِ تلك الصورةِ إلى صورةٍ أخري، بل كما تُدرِكُ ذلك الشيء بتلكَ الصورةِ كذلك تدركُها أيضًا بنفسها من غيرِ أن تتضاعف[1] [ل١٠٣أ/ ظ] الصورُ فيك، بل إنَّما تتضاعَفُ اعتباراتِك المُتعلِّقَةَ بذاتِكَ أو بتلك الصورةِ فقط أو على سبيل التركيبِ، وإذا كان حالُكَ مع ما يصدُرُ عنك بمشاركةِ غيرِك هذه الحالةُ.. فما ظنُّكَ بحالِ العاقِلِ مع ما يصدُرُ عنه لذاتِهِ من غيرِ مداخَلَةِ غيرِه فيه.

ولا تظُنَّنَ أنَّ كونَكَ مَحلًّا لتلك الصورةِ شرطٌ في تعقُّلِكَ إياها، فإنَّك تعقِّلُ ذاتَكَ من غيرِ انتزاعِ صورةٍ مع أنَّك لستَ بمحلٍ لها، بل إنَّما كان كونُكَ محلًّا لتلك الصورةِ شرطًا في حصولِ تلك الصورةِ لك الذي هو شرطٌ في تعقُّلِكَ تلك الصورةِ، حتى لو أمكنَ حصولُ تلك الصورةِ لك بوجهٍ آخرٍ غيرَ الحلولِ فيك.. حصَل التعقُّل من غيرِ حلُولٍ فيك، فاحتيجَ إليه بالعرَضِ لا بالذَّاتِ، ومعلومٌ أنَّ حصولَ الشيءِ لفاعلِهِ في كونِهِ حصولًا لغيره ليس دونَ حصولَ الشيء لقابِلِهِ في كونِهِ كذلك، فإذا لم يحتجُ القابِلُ في إدراكِ تلكَ الصورَةِ إلى صورةٍ أخري.. فالفاعِلُ أولى منه في عدمِ الاحتياجِ إليها، فإذن المعلولاتُ الذاتيَّةُ للعاقِلِ الفاعِلِ لذاتِهِ حاصِلَةٌ له من غير أنْ يحلَّ فيه، فهو عاقِلٌ إياها من غيرِ أن تكون هي حالَّةٌ فيه.

وإذا تقدم لك هذا فأقول: قد علمت أنَّ الواجِبَ تعالى عاقِلٌ لذاتِهِ من غير تغايرٍ بين ذاتِهِ وبين عقلِهِ لذاتِهِ في الوجود إلَّا في اعتبارِ المعتبِرين بأن يكون ذاتُهُ عالِمًا باعتبارٍ معلومًا باعتبارٍ كما مر.

وحكمت أيضًا أنَّ إدراكَهُ ذاتَهُ علَّةٌ لإدراكِهِ لمعلُولِهِ الأول، لأنَّ إدراكَ ذاتِهِ عينُ ذاتِهِ، وذاتُهُ علَّةٌ لذاتِ المعلولِ الأول، فيكونُ إدراكَ ذاتِهِ عِلَّةً لإدراكه لمعلوله الأول.

فإذا حكمتَ بكونِ العِلَّتين: أعني ذاتُهُ وإدراكِهِ لذاتِهِ - شيئًا واحدًا في الوجودِ من غيرِ تغايرٍ ذاتيٍّ.. فاحكم بكونِ المعلولينِ أيضًا - أعني: ذاتُ المعلولِ الأول وعقلُ الواجِبِ تعالى إيَّاهُ - شيئًا واحدًا في الوجودِ [ل١٠٤أ/ و] من غير تغايرٍ يقتضي كونَ أحدِهما -

---

(١) تضاعفَ يتضاعف، تضاعُفًا، فهو مُتضاعِف، وتضاعف العددُ: صار ضعفين (مثلين) "تضاعفتِ الأسعارُ- تضاعف الألَمُ: اشتدَّ وزادت حدَّتُه". ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (٢/ ١٣٦٢).

أعني: ذاتُ المعلولِ الأول - مباينًا للواجب تعالى، والآخر - أعني: عقلُ الواجِبِ تعالى إيَّاهُ - متقررًا في الواجب تعالى، وكما حكمتَ بكونِ التغايُرِ في العِلَّتينِ اعتباريًّا محضًا فاحكُم بكونِهِ في المعلولَين كذلك، فإذن وجودُ المعلولِ الأول هو نفسُ تعقُّلِ الواجِبِ إيَّاهُ من غير احتياجٍ إلى صورةٍ مستأنَفَةٍ تحُلُّ في ذاتِ الواجب تعالى عن ذلك[(١)].

ثمَّ لما كانت الجواهرُ العقليَّةُ تعقِلُ ما ليس بمعلولاتٍ لها من المعدوماتِ لحصولِ صورِهَا فيها، وهي تعقِلُ الواجِبَ تعالى، ولا موجودَ إلَّا وهو معلولٌ للأوَّلِ الواجِبِ تعالى... كانت جميعُ صورِ الموجوداتِ الكُليَّةِ والجزئيَّةِ على ما هي عليه في الوجودِ حاصِلَةً فيه، والأول الواجِبُ تعالى يعقِلُ تلك الجواهِرِ مع تلك الصورِ لا بصورٍ غيرِها بل بأعيانِ تلك الصورِ والجواهِرِ وكذلك الوجودَ على ما هو عليه، فإذن لا يعزِبُ[(٢)] عن علمِهِ مثقالُ[(٣)] ذرةٍ من غير لزومِ محالٍ من المحالاتِ التي ذكروها في تحقيق كيفية علمِهِ تعالى بالممكناتِ من كونِ الشيءِ الواحِدِ قابِلاً وفاعِلاً لشيءٍ واحدٍ وكونِ الواجِبِ تعالى محلًّا لمعلولاتِهِ المتكثِّرَةِ جدًا إلى غير ذلك، هذا ما ذكره الطوسي.

واعتُرِضَ عليه بوجوهٍ[(٤)]:

الأول: أنَّ ما ذكره ابتداءً - من أنَّ العقلَ كما لا يحتاجُ في إدراكِ ذاتِهِ إلى صورةٍ (غيرَ صورةِ ذاتِهِ.. لا يحتاجُ أيضًا في إدراكِ ما يصدُرُ عنه لذاتِهِ إلى صورةٍ غيرِ صورةِ ذلك الصادرِ)[(٥)] ممنوعٌ، فإنَّ الصورةَ العقليَّةَ القائمةَ بذاتِ العاقِلِ من صفاتِ ذاتِهِ، والذاتُ مع جميعِ صفاتِهِ حاضرةٌ عند نفسِهِ غيرُ غائِبٍ عنها فلا يحتاجُ إلى صورَةٍ غيرِ صورةِ ذاتِهِ، بخلاف المعلولِ الأول فإنَّهُ ليس من صفاتِ الواجِبِ حتى يكونَ حضورَ الواجِبِ عند نفسِهِ مستلزِمًا لحضورِ المعلولِ الأول عند نفسه أيضًا، فيكونُ إدراكُ الواجِبِ لذاتِهِ مستلزِمًا لإدراكِ [ل١٠٤أ/ ظ] المعلول الأول فكان قياس إدراك ما صدر عنه على إدراك ذاته قياسًا مع الفارق.

---

(١) زيد في النسخة [ب]: علوًا كبيرًا.

(٢) لا يعزب: أي: لا يَبْعُدُ ولا يَغيبُ. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٧).

(٣) أي: وزن. ينظر المرجع السابق، (ص ١٧٠).

(٤) في النسخة [ب]: من وجوه.

(٥) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب]، وإنما في النسخة [ب]:..... إلخ.

فإن قيل: إنَّ المعلولَ الأول وإن لم يكن من صفاتِ الواجبِ تعالى لكنَّه صادرٌ عنه، فيجوزُ أن يكون حاضِرًا عنده.

قلنا: إصدارُ الشيء لا يستلزِمُ حضورَ الصادرِ عند المُصدِرِ، وإنَّما يستلزِمُ تصوُّرَهُ بوجهٍ لو كان اختياريًا، وإلَّا فلا يستلزِمُ تصوُّرَهُ أيضًا.

الثاني: أنَّ قولَهُ وإذا كان حالُكَ مع ما يصدُرُ عنك بمشاركةِ غيرِكَ هذه الحالَةُ، فما ظنُّكَ بحالِ العاقلِ (مع ما يصدُرُ عنه لذاتِهِ)[1] ممنوعٌ، لأنَّ تعقُّلَ تلكَ الصورةِ بنفسِهَا من غير احتياجٍ إلى صورةٍ أخري ليس بعلاقةِ الصدُورِ حتى يقال: إنَّه إذا تعقَّلَ النفسُ تلك الصورةَ بنفسِها مع أنَّها صادرةٌ عنها بمشاركةِ غيرها فبالأولى أن لا يحتاجَ العاقِلُ في تصورِ ما يصدُرُ عنه لذاتِهِ من غيرِ مداخلَةِ غيرِه فيه إلى صورةٍ أخري، بل تعقُّلِ الصورةِ إنَّما هو بعلاقةِ الحلولِ أو بعلاقةِ الحلولِ مع الصدورِ، وتلك الصورةُ لما كانت حالةً في النفسِ لم يحتجْ في تعقُّلِها إلى صورةٍ أخري ولا حلولِ للمعلولِ الأول في الواجبِ، فيجوزُ أن يحتاجَ في تعقُّلِهِ إيَّاهُ إلى صورةٍ أخري، فكان هذا أيضًا قياسًا مع الفارِقِ[2].

الثالث: أنَّ قولَهُ "ولا تظُنَّنَ أنَّ كونَك محلًا لتلك الصورةِ شرط...اه"، ممنوعٌ أيضًا، لأنَّه يجوز أن يكون شرطُ التعقُّلِ أحدَ الأمرينِ في كونِ المتعَقِّل ذاتَ العاقِلِ أو وصفِهِ وكلاهما منتفيان في المعلول الأول فإنَّهُ ليس ذاتَ الواجِبِ ولا وصفِهِ.

الرابع: أنَّ قولَهُ "ومعلومٌ أنَّ حصولَ الشيءِ لفاعِلِه في كونِهِ حصولًا لغيره ليس دون حصولِهِ لقابِلِه" إن أراد به أن حصولَهُ بالنظرِ إلى القابِلِ ممكنٌ وبالنظر إلى الفاعِلِ واجِبٌ فيكونَ حصولَهَ للفاعِلِ أوكَدَ فلا يكونُ دون حصولَهُ للقابِلِ.. فمسلَّمٌ، لكن لا يظهَرُ منه أنَّ مطلقَ الحصولِ للشيءِ المجرَّدِ كافٍ في الإدراكِ، لم لا يجوز أن يكون[ل١٠٥أ/ و] الحصولُ للقابِلِ والحصولُ للفاعِلِ متخالفَين في الحقيقة، ويكفي في الإدراكِ الحصولُ للقابل دون الحصولُ للفاعل؟

(١) في النسخة [ب]:.... إلخ.

(٢) مر بيان المراد بقولهم: قياس مع الفارق.

وعدمُ كونِ حصول الشيء لفاعله في كونِهِ حصولاً لغيره دون حصولِهِ لقابِلِه أو كونِ حصولِ الشيء لفاعلِهِ اقوي في معنى الحصول للغير من حصولِهِ لقابِلِهِ إنَّما يفيدُ لو كان المعتبرُ في الإدراكِ مطلقُ الحصولِ لغيره دون خصوصيةِ الحصولِ للقابِلِ، وهو ممنوعٌ.

والحاصلُ أنَّهُ يجوزُ أن يكونَ مفهومُ الحصولِ للشيءِ أمرًا عرضيًا بالنسبةِ إلى ماصدق[١] عليه في الحصولين، ويكونُ المعتبرُ في الإدراكِ أحدُ المعروضَين لا الآخرَ، فلا يلزمُ من كونِ مُطلقِ الحصول للغير الذي هو العارضُ حاصلًا في ضمنِ المعروض الذي ليس معتبرًا في الإدراك حصولُ الإدراك.

وإن أرادوا به أنَّ حصوله للفاعل في كونه علمًا ليس دون حصوله للقابِل في ذلك.. فممنوعٌ، لأنَّ الحصولَ للقابِل نفسُ العلم دون الحصولِ للفاعل.

الخامس: أنَّ قوله "إذا حكمت بكونِ العلَتين شيئًا واحدًا.. فاحكمُ بكون المعلولين أيضًا واحدًا" تحكَّمٌ[٢]، إذ المعلولُ الأول بالاعتبارات الثلاثِ - التي لا تزيدُ عليه في الخارج بل عينه في الخارج - علةٌ للمعلولات الثلاثةِ المتباينةِ في الوجود على ما تقرر في محلِّهِ، فالحكمُ باستلزام اتحادِ العِلَّتينِ اتحادَ المعلولين تحكمٌ.

السادس: أنَّ القولَ بتعقُّلِ الواجبِ صور الموجودات الكليَّةِ والجزئيَّةِ بواسطة حصولِها في الجواهر العقليَّةِ وتعقُّلِ الواجب تلك الجواهرِ العقليَّةِ مع تلك الصورِ يُفضي إلى كونِ علمُ الواجبُ بها متأخرًا عن تعقُّلِ تلك الصورِ الحاصلةِ فيها، على أنَّ ارتسامَ[٣] صورِ الجزئياتِ الماديَّةِ في الجواهِرِ الغير الجسمانيةِ المجردةِ ليس مستقيمًا على أصولِ الفلاسفةِ، لأنَّ المُجرَّدَ عندهم لا يدرِكُ الجزئياتِ الماديَّةِ إلَّا بآلاتٍ جُسمانيَّةٍ [ل١٠٥أ/ ظ]

---

(١) مر بيانه.

(٢) مر بيانه.

(٣) ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين: أحدهما أن ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصوّرها ولا مستلزما له، على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتّصافها بها من غير أن تصوّرها. والثاني أن ترتسم فيها بمثالها وبصورتها وهذا هو تصوّرها لا حصولها على قياس تصوّر الشجاعة الذي يوجب اتّصاف النفس بها وهو المطلوب بتعريفها اضمحلّت الشبهتان بالكلّية. ينظر: موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف على محمد الجرجاني، (٢/ ٢٢).

يرتَسِمُ صورُها في تلك الآلاتِ، وليست لها تلك الآلاتُ موجودةً حتى يرتسمَ صورَ الماديَّةِ فيها وتكون حاضرةً عند الواجِب بواسطَتِها، بل نفسُ تلك الجواهِرِ المجرَّدَةِ ليست معلولةً لذاتِهِ تعالى بذاتِهِ، (بناءً على ماتقرر عندهم من أنَّ الواحِدَ لا يصْدُر عنه إلاَّ الواحِدُ.

السابعُ: أنَّ علمَهُ تعالى بالمعلول الأول لا يجوزُ أن يكونَ عينَهُ، إذ لو كان عينَهُ.. لزم أن يكون المعلولَ الأول صادرًا عنه بالإيجابِ، لأنَّ علمَهُ تعالى بالمعلولِ الأول صادرٌ عنه تعالى بالإيجابِ، فكذا ما يكونُ هو عينَهُ، واللازِمُ باطِلٌ، لأنَّ صدورَ الممكناتِ عنه تعالى بالاختيار بمعنى: "إن شاءَ.. فعلَ، وإن لم يشأ.. لم يفعلْ".

فإن قيل: إنَّ الصادِرَ بالاختيار هو الوجودُ الخارجِيُّ التفصِيلِيُّ للمكناتِ، وما كان عينَ علمِهِ تعالى هو الوجودُ الإجماليُّ العلميُّ، فلا محذورَ.

قلنا: لم يثبُت عند شارحِ "الإشارات" وجودان للمكنات حتى يستقيمَ لك ذلك القولُ، بل الوجودُ عندهُ هو الوجودُ الخارِجيُّ لا غير، فلو كان علمُهُ تعالى بذلك الوجودِ الخارجيِّ عينَهُ.. يلزم المحذورُ المذكورُ، أعني: كونَ ما صدر بالاختيار صادِرًا بالإيجابِ.

لكن [ما] (١) يمكنُ أن يدفعَ النقضَ المذكورَ بمنعِ الملازمةِ أن يقولَ: معنى كونِ علمِهِ تعالى بالمعلولِ الأول عينَهُ: كونُه عالِمًا به بغير صورةٍ منتزَعةٍ منه، لا أنَّ هناك صفةً حقيقيةً صادرةً عنه بالإيجابِ وذاتَ المعلول الأول وهما متحِدانِ، فلا يلزَمُ من كونِ عِلمِه تعالى إيَّاهُ عينَهُ بالمعنى المذكورِ كونُ المعلول الأول صادرًا عنه تعالى بالإيجاب)(٢)، ولولا أنَّ تلخيصَ هذا البحث على الوجهِ الشافي يستدعي بسطًا لا يليق بهذا المختصر لذكرتُ ما فيه كفايةٌ، لكنَّ الاقتصارَ على هذا القدرِ أولى(٣).

والقدرة: وهي صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى تتعلَّقُ بالمقدورِ وبجعلِهِ ممكنَ الوجودِ [من الفاعل] (٤).[ل١٠٦أ/ ظ]

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٢) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب]

(٣) إلى هنا ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

وأمَّا الوجودُ [بالفعلِ] (١) فهو أثرُ التكوينِ (٢) عندنا، فحينئذٍ يكونُ تعلُّقُ القدرةِ [بالممكناتِ أزليًّا غير متناهٍ] (٣) وإن كان المقدورُ حادثًا.

فإن قيل: إنَّ إمكانَ المُمكنِ أمرٌ ذاتيٌّ له فلا يصلحُ أثرًا للقدرةِ، لأنَّ ما بالذاتِ لا يُعلَّلُ بالغيرِ، بل بإمكانِ الشيءِ في نفسِهِ يعلَّلُ المقدوريَّةُ، يُقال: "هذا مقدورٌ لأنَّه ممكنٌ، وهذا غيرُ مقدورٍ لأنَّه واجبٌ أو ممتنعٌ" فكيف يصحُّ تعلُّقُها به في الأزلِ وبجعلِه ممكنُ الوجودِ.

قلنا: هذا الإمكان غيرُ الإمكان الذاتيِّ الذي هو [عبارةٌ] (٤) عن كونِ الشيءِ في (٥) نفسِه ممكنُ الوجودِ، وذاك هو [الإمكانُ بمعنى] (٦) كونِ الشيء ممكنَ الوجودِ من الفاعِلِ، وهذا غيرُ الأول، وكلاهما قديمانِ، لأنَّ الحادِثَ هو الوجودُ بالفعلِ وهو أثرُ التكوين فإن قدم الإمكان الذاتي يقتضي قدم الممكن بالضرورة، واللازم باطل.

[قلنا المتصف بالإمكان ماهية الممكن من حيث هي لا مأخوذة بالوجود ولا مأخوذة بالعدم، والماهية من حيث هي لا ضير (٧) في القول بقدمها إذ لا يلزم من قدم أمر موجود والبرهان إنما قام على امتناع قدم أمر موجود غير الواجب وصفاته] (٨).

وأمَّا النافونَ للتكوينِ [وهم الأشاعرة] (٩) فافترقوا فيه فرقتين: (١٠)

قال بعضهم: إنَّ تعلُّقاتِ القدرةِ قديمةٌ بمعنى أنَّها تعلَّقت في الأزلِ بوجودِ المقدورِ فيما لا يزالُ، أعني: وقت حدوثِهُ.

وقال بعضهم: إنَّ تعلُّقَاتِها حادثةٌ وقت حدوثِ المقدورِ.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) التكوين: إيجاد شيء مسبوق بمادة. ينظر: التعريفات (ص٦٥).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [كلها قديمة غير متناهية].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [كون].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) لا ضير: أي: لا ضرر. ينظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، (٣/ ٤٢٤).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في(د) [مطلب الخلاف في تعلقات القدرة].

[1]وعلى التقديرين الوجودُ بالفعلِ أثرُ القدرةِ عندهم، ولهذا قالوا: "القدرةُ صفةٌ تؤثرُ على وفقِ الإرادةِ"، ونحن نقولُ: "إنَّها صفةٌ يستوي عندها طرفي الممكنُ" [فكان تعلُّقُ القدرةِ بوجودِ المقدور] [2].

[بناءً على قولهم: متأخِرًا عن تعلُّقِ [الإرادة] [3].

وعلى قولنا: متقدِّمًا عليها تقدُّمًا ذاتيًا، [4]إذ التقدُّم الزمانيِّ[5] لا يتصورُ بين القدماءِ إلَّا على القولِ بحدوثِ [ل١٠٦أ/ ظ] التعلُّقاتِ] [6].

هذا هو المشهورُ، لكنَّ المفهومَ من "شرح المقاصد [والنسفية[7]" وهو المنقولُ عن] [8] الإمام حجَّةُ الإسلام أنَّ للقدرةَ عند النافيين للتكوينِ [9] تعلُّقَين:

أحدُهما: قبل تعلُّقِ الإرادةِ المخصِّصة لأحد طرفي الممكن.

وثانيهما: بعد تعلُّقِها[10].

فهي بالنسبةِ إلى تعلُّقِها الأول [يكونُ الممكنُ متساويَ الطرفين عند القادرِ] [11]، وبالنسبةِ إلى تعلُّقِها الثاني [تكونُ] [12] مؤثرةً.

[فإن قيل: إنَّ التأثيرَ لمَّا كان من القدرةِ عندهم، فما الحاجةُ إلى تعلُّقِها الأول (كان قبل

---

(١) موجود في هامش النسخة [ب] أعلى اللوحة: في الفرق في تعريف القدرة بين الأشعري والماتريدي

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [الإدراك للإرادة].

(٤) في النسخة [ب]: إذ التقدُّم والتأخر الزمانيين لا يتصوران بين القدماء الا على القول بحدوث التعلقات.

(٥) مر بيانه.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) شرح العقائد النسفية للعلَّامة: سعد الدين بن مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩١هـ). [ينظر: كشف الظنون (٢/ ١١٤٥)]

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [والعقائد وبه صرح الإمام].

(٩) في (د) [وهم الأشاعرة].

(١٠) ينظر مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني (١/ ١١٥)، ط: مؤسسة محمد السيد، مصورة على الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [مستوية الطرفين].

(١٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

تعلُّقِ الإرادَةِ ذاتًا، لِمَ لَمْ يكفْ تعلُّقُها الثاني؟)[١].

قلنا: كما أنَّ التأثيرَ[٢] كان بعد تخصيصِ أحدَ طرفي الممكنِ بالإرادةِ كذلك تخصيصُ الإرادةَ أحدَ طرفيهِ (وترجيحُهُ)[٣] لا يكونُ إلَّا بعدَ تساوي طرفيهِ، إذ الحاجةُ إلى المرجِّحِ بعد التساوي، فاحتيج إلى تعلُّقِها الأول لتصحيح التساوي.

فإن قيل: إنَّ إمكانَ المُمكنِ أمرٌ ذاتيٌّ له، ولا معنى للإمكانِ الذاتيِّ إلَّا تساوي طرفي الممكن، فهلا يكفي التساوي الذاتيُّ في تخصيصِ الإرادةِ، فما الحاجَةُ إلى إثبات التعلُّقِ الأول للقدرة قبل تعلُّقِ الإرادَةِ (لإثباتِ التساوي)[٤].

قلنا: تخصيصُ المخصِّصِ أحدَ طرفيه موقوفٌ على تساوي الطرفين عند الفاعِلِ، ولا يكفي فيه مطلقُ التساوي، والتساوي عنده يكونُ بتعلُّقِ قدرتِهِ إليه.

والحاصِلُ: أنَّ تعلُّقَ القدرةِ قبل تعلُّقِ الإرادةِ يجعله متساوي الطرفين عند الفاعل، وهو الذي يتوقَّفُ عليه تخصيصُ الإرادةِ][٥].

والحياة: [٦] [٧] صفةٌ توجبُ صحةَ العِلمِ والقدرَةِ [والإرَادةِ التامَّةِ] [٨]، إذ لولا اختصاصُهُ بصفةٍ توجِبُ (العلم والقدرة [والإرادة][٩])، [١٠] لكان اختصاصُهُ بصحةِ [هذه الصفاتُ] [١١] ترجيحًا بلا مرجِّحٍ، [كذا في المواقف[١٢]] [١٣].

---

(١) ما بين القوسين: غير موجودٍ في النسخة [ب].

(٢) زيد في النسخة [ب]: حينئذٍ

(٣) غير موجودة في لانسخة [ب].

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في(د) [وهي].

(٧) زيد في النسخة [ب]: وهي.

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [الكاملين].

(١٠) في النسخة [ب]: تلك الصفات الكاملة

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [العلم والقدرة الكاملين].

(١٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١١٤ - ١١٥)، وينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٩٢).

(١٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

[واعترُض عليه] (١): بأنَّ اختصاصَ ذاتِهِ بتلك الصفةِ، الصفةُ الموجِبَةُ لصحَّةِ العِلم والقدرة [والإرادةِ] (٢) إن كان لصفةٍ أخري... يلزَمُ التسلسُلُ في الصفاتِ الوجوديَّةِ، [وإن كان لذاتِهِ [ل١٠٧أ/ و].. لزِمَ الترجيحُ بلا مرجِحٍ](٣)، لأنَّ ذاتَهُ متماثِلَةٌ لسائِرِ الذواتِ، فاختصاصُهُ بصفةٍ لذاتِهِ ترجيحٌ بلا مُرجِّحٍ.

[وأجيب عنه: بأنَّا](٤) لا نُسلِّمُ أنَّ ذاتَه متماثِلةٌ لسائرِ الذواتِ، بل هي مخالِفَةٌ لها بالحقيقةِ، فيجوزُ أن يقتضيَ لذاتِهِ الاختصاصَ بأمرٍ، فلا يلزَمُ الترجيحَ بلا مُرجِّحٍ.

[ويردعليه أن يقال: فعلى هذا يجوزُ أن يختصَّ ذاتُهُ لذاتِهِ بصحةِ العلم والقدرة والإرادة بلا حاجةٍ إلى صفةٍ أخرى توجِبُ صحَّةَ هذه الصفاتِ](٥).

(مسألة خلافية)(٦):

والسمع:(٧) صفةٌ(٨) قائمةٌ بذاتِهِ تعالى زائدةٌ عليها تتعلَّقُ بالمسموعاتِ. **والبصر** (٩) صفةٌ(١٠) قائمةٌ(١١) بذاتِهِ تعالى تتعلَّقُ بالمبصراتِ عند جمهور المتكلمين(١٢)، خلافًا للأشعري وبعض أصحابه والحكماء وأبي الحسين البصري(١٣) فإنَّهم ذهبوا إلى أن

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن قيل].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [فلا بد أن ينتهي إلى مالا يكون اختصاصه بذاته تعالى لصفة أخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح ابتداءا].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [قلنا].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [مطلب الخلاف في السمع والبصر].

(٧) زيد في النسخة [ب]: وهي.

(٨) زيد في النسخة [ب]: قديمة

(٩) زيد في النسخة [ب]: وهي.

(١٠) زيد في النسخة [ب]: قديمةٌ.

(١١) في (ب) [(زائدةٌ عليها)].

(١٢) زيد في النشخة [ب]: من الماتريدية وغيرهم.

(١٣) أبو الحسين محمد بن على بن الطيب البصري المتكلم المعتزليُّ، صاحب المعتمد في الأصول، وشرح الأصول الخمسة (ت٤٣٦هـ). ينظر: تاريخ بغداد للبغدادى ٤٦٣هـ، تحقيق: بشار عواد معروف، ط: دار =

السمعَ والبصَرَ عبارةُ عن العلمِ بالمسموعاتِ والمُبصَراتِ عند حدوثهما، فيكونا حادِثَينِ راجعين إلى العلمِ لا قَدِيمينِ زائدينِ على العلمِ، كذا في "المواقف" و[1]،[2]. لكنَّ المفهومَ من "شرحِ المقاصدِ" أنَّ إرجاعَهُما إلى العلم ليس مذهبَ الأشعريِّ بل لازِمٌ لمذهَبِهِ، حيث قال: "المشهورُ في مذهبِ الأشاعرة أنَّ كلًّا من السمعِ والبصرِ صفةٌ مغايرةٌ للعلمِ، إلَّا أنَّ ذلك ليس بلازمٍ على قاعدةِ الشيخُ الأشعريِّ في الإحساس من أنَّهُ علمٌ بالمحسوسِ، لجوازِ أن يكون مرجعُهُما إلى صفةِ العلمِ، ويكونُ السمعُ عِلمًا بالمسموعاتِ، والبصرُ علمًا بالمُبصراتِ". انتهى[3].

ولا يخفى عليك أن لازم المذهب مذهبٌ أيضًا.

احتج النافون بوجهين:

الأول: أنهما تأثُّرِ الحاسَّةِ عن المسموعِ والمبصَرِ أو مشروطانِ بتأثُّرِها، وكلاهما محالان في حقه تعالى.

قلنا: لا نُسلِّم أنهما كذلك في حقِنا، إذ المعلومُ أنَّهُما لا يحصُلانِ لنا إلَّا مقارَنًا للتأثيرِ، ولا يلزَمُ منه كونُهما نفسَ ذلك التأثيرِ أو مشروطين به، ولو سُلِّم ذلك في حقِنا لكنَّ لا نُسلِّم أنَّهما كذلك في حقه تعالى[4] فإنَّ صفاتَهُ تعالى مخالفةٌ بالحقيقةِ لصفاتِنا.

الثاني: [ل١٠٧أ/ ظ] أنَّ إثباتَ السمعَ والبصرَ في الأزلِ بدونِ المسموعِ والمُبصَرِ فيه خروجُ عن المعقول.

قلنا: أنَّ انتفاءَ التعلُّقِ في الأزلِ لا يستلزِمُ انتفاءَ الصفةِ فيه كما في سمعِنا وبصرِنا، فإنَّ

=

الغرب الاسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، ط: دار بن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، (٣/ ٢٥٩).

(١) في (ب، د) [وشرح التجريد].

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٢٤)، وينظر شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠١).

(٣) ينظر: شرح المقاصد للتفتازاني ٧١٢هـ (١٤٠:١٤١).

(٤) في (ب) [أيضا].

خُلُوَّهما عن الإدراكِ بالفعل في وقتٍ لا يُوجِبُ انتفائَهما في ذلك الوقتِ.

فإن قيل: قد ثبت أنَ لله تعالى صفةٌ متعلِّقةٌ بالمسموع والمُبصَرِ(١)، فهل له صفةٌ متعلِّقةٌ بالملموسِ والمشمومِ(٢) غيرُ العلم(٣) تسمي بالإدراكِ.

قلنا: قد اختُلفَ فيه، [منهم من أثبت ومنهم من أنكر، على ما سيأتي بيانه](٤).

(٥)والإرادةُ: ويرادِفُها المشيئةُ عندنا.

[قال في "شرح المقاصد": "لا فرق بين المشيئة(٦) والإرادة إلاَّ عند الكرامية)(٧)، حيث جعلوا المشيئةَ صفةً واحدةً أزليَّةً يتناولُ ما شاء الله بها من حيثُ يَحدثُ، والإرادةُ صفةٌ حادِثةٌ متعدِّدَةٌ تعدُّدِ المراداتِ"(٨)(٩)، هذا كلامُهُ.

فإن قيل: قد تقرَّرَ في كتب الفقه الفرقُ بين المشيئةِ والإرادةِ عند أبي حنيفة: فإنَّهم قالوا: "لو قال لامرأتِهِ: "شئتِ طلاقَكِ"، يقعُ الطلاقُ إذا نوي، ولو قال: "أردتُ طلاقُكِ" ونوي الطلاقَ لا يقعُ، وعلَّلُوهَ بأنَّ المشيئةَ تُنبئُ عن الوجودِ لأنَّها مأخوذةٌ من الشيءِ، وهو اسمٌ للموجودِ عندنا، فكان قولُهُ "شئتُ طلاقَكِ" أوجدتَهُ وإيجادُ الشيءِ إيقاعه بخلاف الإرادةِ لأنَّها لا تنبئُ عن الوجودِ، لأنَّهُ في اللغة [طلبٌ](١٠)، والطلبُ لا يقتضي الوجود.

أجيب عنه: بأنَّ هذا الفرقُ إنَّما هو في صفةِ العبادِ، وأمَّا في صفةِ الله تعالى فلا فرقَ بين المشيئةِ والإرادةِ، لأنَّ ما شاء الله كائنٌ البتةِ، وكذا ما أراده لعدم عجزه بخلاف العباد.

---

(١) زيد في النسخة [ب]: زائدة على العلم.

(٢) في (د) [والمرزوق].

(٣) في (د) [أيضا].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [مشايخ أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية على ما سنبينه إن شاء الله تعالى].

(٥) موجودٌ في هامش النسخة [ب]: مطلب في ان الإرادة ترادف المشيئة.

(٦) في (ج) [والإدراك].

(٧) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب]

(٨) ينظر: شرح المقاصد للتفتازانى، (٤/ ١٢٨: ١٢٩).

(٩) جمع المراد.

(١٠) في (ج) [عبارة عن الطلب].

واعلم: أنَّهُ لا خلاف في أنَّهُ تعالى مريدٌ، وإنَّما الخلاف في معنى إرادتِهِ وحدوثها وقدمِها] (١).

[فقال جمهورُ أهلُ السنةِ] (٢): هي صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى توجِبُ تخصيصَ (٣) المقدورِ بالوقوعِ عند تعلُّقِها(٤)،[ل١٠٨/أ/ و] إذ لا بُدَّ لنا من تخصيصِ أحدِ طرفَيه بمخصِصٍ، وليس العلمَ والقدرةَ ولا غيرهما من الصفاتِ كما تقدَّمَ، فثبت أنَّهُ الإرادةَ.

وقالت الكرامية: أنَّ إرادتَهُ تعالى حادِثَةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى (٥)، وبطلانه ظاهر لعدم جواز قيام الحادث بذاته تعالى (٦)، (ولأنَّ صدور الحوادث عنه تعالى يتوقف على [إرادته، فإمّا أن يدور أو يتسلسل] (٧) أو ينتهي على إرادة قديمة وهو المطلوب)(٨)

وقال معتزلةُ البصرة: إنَّ إرادتَهُ تعالى حادثةٌ قائمةٌ بنفسها لا بمحل (٩)، وبطلانه أظهر فإنَّ قيام الصفةَ بنفسها محالٌ (١٠).

(وقال النجار (١١) منهم (١٢): [أنَّها] (١٣) عبارة عن كونِهِ غير مكرهٍ ولا

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [أحد طرفي]، وفي (د) [الأواحد].

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص١١٧.

(٥) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ١١٧، وشرح المقاصد (٤/ ١٢٩، ١٢٨).

(٦) في النسخة [ب]: أنّها حادِثَةٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى، وهو باطل لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى.

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [إرادة أخرى فإما أن يلزم الدور أو التسلسل].

(٨) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب].

(٩) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١١٧)، وشرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٢٨).

(١٠) في النسخة [ب]: وبطلانه ظاهرٌ لاستحالة قيام الصفة بنفسها.

(١١) أَبُو عَبْدِ اللهِ الحُسَيْنُ بنُ مُحَمَّدِ ابْنِ عَبْدِ اللهِ النَّجَّارُ، أَحَدُ كِبَارِ المُتَكَلِّمِيْن، له من الكتب "كتاب الاستطاعة"، "كتاب كان يكون"، "كتاب المخلوق" "كتاب الصفات والأسماء" "كتاب اثبات الرسل" "كتاب التعديل والتجويز" "كتاب الإرادة صفة في الذات" "كتاب الارجاء"، وغير ذلك من الكتب. ينظر: سير أعلام النبلاء، ط الرسالة، ص٥٥٤/ كتاب الفهرست لابن النديم - الفن الثالث أخبار متكلمي المجبرة وبابية الحشوية وأسماء كتبهم، (ص٢٢٣)].

(١٢) أي: من المعتزلة.

(١٣) ما بين المعكوفتين في (د) [أن إرادته تعالى].

ساهٍ"(١)، (٢).

وقال(٣) البغداديون منهم(٤): إنَّ إرادتِه تعالى لفعلِهِ عبارةٌ عن علمِهِ به أو كونِهِ غيرُ مُكرَهٍ ولا سَاهٍ، ولفعل غيرِهِ عبارةٌ عن الأمر به، (حتى أنَّ ما لايكونُ مأمورًا به لا يكونُ مُرادًا(٥)، والكلُّ باطلٌ على ما في محلِّهِ)(٦).

وقال أبو الحسين منهم: [إنَّها] (٧) عبارةٌ عن علمِهِ [بنفعٍ] (٨) في الفعلِ، ويسميه بالداعية(٩).

وهو أيضًا باطل لأنَّ الداعيَّةَ مقدمٌ على الإرادةِ، لأنَّه إذا حصل علمٌ أو ظن بكونِ الفعلِ زائدًا في المصلحة... يميل إليه [ويريد] (١٠)، ولأنَّهُ منتقضٌ بالعطشان المُخَيَّرِ بين قدحينِ متساويين، لأنَّهُ لا بدَّ له من ميلٍ إلى أحدهما مع عدم هذه الداعية لتساويهما في النفع.

وقال الحكماء: (١١)[إنَّها عبارةٌ عن عنايتة الأزلية التي تقتضي إفاضة وجود العالم على هذا [الوجود] (١٢) المشاهد، وهذا قولٌ بالإيجاب وقد أبطلناه] (١٣).

---

(١) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٢٩.

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٣) في (د) [الكعبي].

(٤) أي: من المعتزلة.

(٥) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٢٩).

(٦) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [أن إرادته اتعالى].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٩) ينظر: الإمام أبو البركات النسفي، ت ٧١٠ هـ، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، (صـ ٢٠٥)، مكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ/ ٢٠١٢م.

(١٠) ما بين المعكوفتين في (ب) [ويريده].

(١١) في النسخة [ب]: تمثل جميع العالم من الأزل إلى الأبد في علمه السابق مع أوقاته المترتبة الغير المتناهية، التي يجب ويليق أن يقع كل موجود في واحد من تلك الأوقات، ويسمونها بالعناية الأزلية التي تقتضي افاضة وجود العالم على هذا الترتيب المشاهد، وهذا قول بالإيجاب وقد أبطلناه.

(١٢) في (ج) [النظام].

(١٣) ما بين المعكوفتين في (د) [أن أرادته تعالى عبارة عن تماثل جميع العالم من الأزل إلى الأبد في علمه السابق أوقاته المترتبة الغير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كل موجود في واحد من تلك الاوقات ويسمونها بالعناية =

والكلام: (١) لا خلاف في أنّه تعالى متكلِّمٌ، وإنَّما الخِلافُ في معنى كلامِهِ وقدمِهِ وحدوثِهِ، لأنَّ ههنا قياسين متعارضين:

أحدهما: [يُنتِجُ قِدَمِهِ(٢)، وهو] (٣) أنَّ كلامَهُ تعالى صفةٌ له، وكلُّ ما هو صفةٌ له قديمٌ، فكلامُهُ قديمٌ(٤).

ثانيهما: [يُنتِجُ حدوثَهُ، وهو] (٥) أنَّ كلامَهُ تعالى مؤلَّفٌ من الحروفِ والأصواتِ، وكلُّ ما هو كذلك حادِثٌ، فكلامُهُ تعالى حادِثٌ.

[فاضطروا في قدحِ أحدِهِما وتصحيحِ الآخر ضرورةَ امتناعِ اجتماعِ النقيضينِ](٦)،[ل١٠٨أ/ ظ] فافترقوا بحسبِ عددِ مقدِّماتِها إلى أربع فِرَقٍ.

فالحنابلةَ قالوا: كلامُهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ يقومُ بذاتِهِ تعالى وإنه قديم، حتى قال بعضهم جهلًا أو تأدبًا بقدمِ الجِلدِ والغلافِ فهُم صحَّحوا القياسَ الأول، وقدحوا الثاني بمنع كبراه.

والكراميَّةَ: وافقوا الحنابلةَ في أنَّ كلامَهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ قائمةٌ بذاتِهِ تعالى، لكنَّهم قالوا إنَّهُ حادِثٌ بناءً على تجويزِهم قيامُ الحوادِثِ بذاتِهِ تعالى(٧)، فهم صحَّحوا القياسَ الثاني وقدحوا الأول بمنع كُبرَاهُ.

والمعتزلةَ قالوا(٨): كلامُهُ تعالى أصواتٌ وحروف كما [قال الحنابلة

=

الازلية التي يقتضي إفاضة نظام وجود العالم على هذا الترتيب المشاهد، وهذا قول بالإيجاب وقد أبطلناه].

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) زيد في النسخة [ب]: قدم كلامه.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) انظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٢٨)، شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٤٥).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٢٨)، شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٤٥: ١٤٦).

(٨) في النسخة [ب]: كلامُهُ تعالى حرفٌ وصوتٌ حادث غير قائم بذاته تعالى، بل قائمٌ بجسمٍ من الأجسام

والكراميَّة] (١)، لكنَّهم قالوا إنَّها ليست قديمةٌ قائمةٌ بذاته تعالى، بل حادِثةٌ يخلقها الله تعالى في غيره كاللَّوحِ المحفوظِ، أو لسانِ جبرائيل، او لسان الرسول ﷺ (٢)، ومعنى كونِهِ تعالى متكلمًا عندهم كونُهُ خالِقًا الكلام في بعض المَحالِ [لا من قام به الكلام] (٣)، بناءً على عدم تجويزِهِم قيامُ الحوادِثِ بذاتِهِ تعالى، فهم صحَّحوا القياسَ الثاني وقدحوا الأول بمنعِ صُغرَاهُ.

وجمهورُ أهلُ السُنَّةِ من الأشاعرة والماتريديةِ(٤) قالوا: كلامُهُ تعالى ليس من جنسِ الحروفِ والأصواتِ، بل هو معنى قائم بذاتِهِ تعالى قديمٌ [منافٍ للسكوتِ والآفةِ كما في الخَرَسِ والطفولَةِ، به آمِرٌ وناهٍ ومُخبِرٌ، يدلعليه بالعبارةِ إذا عبَّرَ عنه بالعربيَّةِ... فقُرآنٌ، وبالسريَانِيَّةِ... فإنجيلٌ، وبالعِبريَّةِ... فتوراةٌ، فالاختلافُ في الألفاظِ دون المعنى(٥)](٦)، فهم صحَّحوا القياسَ الأول ومنعوا صغرى الثاني.

ولا عبرةَ لكلامِ الحنابِلَةِ والكرَّاميَّةِ لظهور بطلانِهِما، فبقي النزاعُ مع المعتزلَةِ، وهو في التحقيق راجعٌ إلى إثباتِ الكلامِ النفسيِّ ونفيِهِ، فإنَّ مشايخنَا لمَّا أثبتُوه قالوا: "إنَّهُ كلامُ الله تعالى قديمٌ قائِمٌ بذاتِهِ تعالى"، والمعتزلةُ لما نَفُوهُ وحصَرُوا الكلامَ في اللفظيِّ مطلقًا في حقِنَا وفي حقِهِ تعالى قالوا: "إنَّ كلامَهُ تعالى لفظيٌّ مؤلَّفٌ من الأصواتِ والحروفِ الحادِثَةِ فيكونُ حادِثًا".

وإنَّ مدلولَ اللفظيِّ الذي سميناهُ كلامًا نفسيًّا ليس شيئًا غير العلمِ في الخبرِ والإرادةُ في الأمرِ والكراهيَّةُ في النهيِّ، حتى لو وافقونا في إثباتِ الكلامِ النفسيِّ... يقولون بقدمِهِ أيضًا.[ل١٠٩أ/ و]

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [كما ذهب إليه الفرقتان].

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٢٩)، شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٤٥).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) غير موجود في النسخة [ب]

(٥) ينظر: شرح العقائد النسفية (صـ١١٩)، وشرح المقاصد (صـ١٤٣).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

واحتجَّ المعتزلة بوجوهٍ:

الأول: أنَّهُ عُلِم بالضرورةِ[(١)] أنَّ القرآن هو هذا المؤلفُ من الحروفِ المسموعةِ المفتتحُ بالتحميدِ المُختتمُ بالاستعاذةِ وعليه انعقد الإجماع.

الثاني: أنَّ ما اشتُهِر وثبت بالنَّصِ والإجماعِ من خواصِّ القرآنِ من كونِه ذِكرًا عربيًا منزلًا مقروًّا مسموعًا محفوظًا معجزًا مفصَّلًا إلى السورِ والآياتِ منسوخًا، كلُّها[(٢)] إنَّما تصدُقُ على هذا المؤلَّفِ الحادثِ لا على المعنى القديم.

قلنا [في الجوابِ عنهما] [(٣)]: أنَّهُ لا نِزاعَ في إطلاقِ اسمِ القرآنِ وكلامِ اللهِ [حقيقةً] [(٤)] بطريقِ الاشتراكِ اللفظيِّ على هذا المؤلَّفِ الحادثِ وهو المتعارَفُ عند [(٥)] الأصوليين والفقهاءِ والقُرَّاءِ، وإليه ترجِعُ تلك الخواصُّ التي هي من صفاتِ الحروفِ وسماتِ الحدوثِ.

وما وقع في عبارةِ بعضِ المشايخِ من أنَّهُ مجازٌ فيه... فليس معناه أنَّهُ غيرُ موضوعٍ له، بل معناهُ أنَّ الكلام في التحقيقِ وبالذاتِ هو النفسيُّ، وتسميةُ اللفظيِّ المؤلَّفِ بالكلامِ إنَّما هو باعتبارِ دِلالتِهِ عليه[(٦)]، فلا نزاع لهم في الوضعِ والتسميةِ، [بل في إثباتِ الكلامِ النفسيِّ][(٧)].

فهذان الوجهان لا يقومان حُجَّةٍ علينا، بل إنَّما يقومان حُجَّةً على الحنابلةِ القائلينَ بِقِدَمِ الألفاظِ المُركَبَةِ من الأصواتِ والحروفِ، ونحن لا نقولُ به، بل نقولُ بحدُوثِها، لكنَّ إطلاقَ ["لفظة كلامُ الله"، "[(٨)] قرآن" على اللفظي ليس بمعنى صفةُ الله تعالى، بل بمعنى

---

(١) زيد في النسخة [ب،د]: [من الدين].

(٢) في النسخة [ب]: كلُّ هذه الخواصِّ.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في [ب،د]: [عامة].

(٦) أي: على النفسي.

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) في (ب) [ولفظة].

مخلوقِ الله تعالى، وإطلاقِهما على النفسيِّ بمعنى صفةِ الله تعالى] (١).

الثالث: أنَّ كلامَهُ تعالى لو كان أزليًا...لزِمَ الكذِبَ في إخبَارِه، لأنَّ الإخبار بطريقِ المُضي كثيرٌ في كلامِهِ مثل ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦٓ﴾(٢)،[﴿وقال موسي﴾ ﴿وعيسي﴾ إلى غير ذلك] (٣)، وصدقُهُ يقتضي سَبَقَ وقوع النسبة، ولا يُتصوَّرُ السبق على الأزل.

الرابع: أنَّهُ لو كان أزليًا... لزِمَ الأمرُ بلا مأمورٍ، والنهيُّ بلا منهيٍّ، والإخبار بلا سامعٍ، والنِداءُ والاستخبارُ بلا مخاطبٍ، لأنَّ كلامَهُ مشتمِلٌ على ذلك كُلِّهِ، واللوازمُ كُلُّها [باطلةٌ](٤) [ل١٠٩أ/ ظ].

قلنا: إنَّ كلامَهُ في الأزلِ ليس بماضٍ ولا حالٍ ولا استقبالٍ ولا أمرٍ ولا نهيٍ ولا خبرٍ ولا نداءٍ، وإنَّما يصيرُ أحدَ هذه الأقسامِ فيما لا يزالُ بحسب التعلُّقِ، [يعني: قام بذاتِ الله تعالى في الأزلِ إخبارٌ عن إرسالِ نوحٍ وقولِ موسى وعيسى مطلَقًا، وذلك الإخبارُ موجودٌ أزلًا باقٍ أبدًا، فقبل الإرسالِ كانت العبارةُ الدالةُ عليه: "إنَّا نُرسلُ نوحًا:، "ويقولُ موسى وعيسى"، وبعد الإرسالِ وصدورِ القولِ عن موسى وعيسى(٥) "إنَّا أرسلنا نوحًا"، "وقال موسى وعيسى"، فالتغيُّرُ في الحقيقةِ في لفظِ الخبرِ لا في إخبارِهِ القائمِ بذاتِهِ تعالى](٦).

فإن قيل: وجودُ المَقسَمِ(٧) بدونِ أحدِ أقسامِهِ مُحالٌ.

قلنا: نعم؛ إلَّا أنَّهُ في المَقسَمِ والأقسامِ الحقيقيِّ، وأمَّا في الأقسامِ الحادِثَةِ فبحسبِ التعلُّقِ كما نحن فيه، فيجوزُ فيه وجودُ المقسَمِ بدونِ الأقسامِ.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [هذين اللفظين على هذا المؤلف الحادث ليس بمجرد عن كونه دالًا على المعنى القديم بل لكونه مخلوقًا لله تعالى كما أن إطلاقهما على المعنى القديم لكونه صفة أزلية لله تعالى].

(٢) سورة: نوح: الآية (١).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [باطلة].

(٥) في النسخة [ب]: عنهما.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) المقسم والمقسم: موضع القسم. ينظر: معجم متن اللغة (موسوعة لغوية حديثة)، لأحمد رضا (عضو المجمع العلمي العربي بدمشق) ط: دار مكتبة الحياة – بيروت، سنة: جـ٤/ ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م، (٤/ ٥٦٥).

وقد يجاب عنه، [أي: عن الرابع:] (١) بأنَّ [المُحالَ] (٢) هو الخطابُ إلى المعدومِ حالَ عدمِهِ، وأمَّا على تقديرِ وجودِهِ بأن يكونَ طالبًا للفعل ممن سيكونُ فلا عبثَ فيه، فيجوزُ كما في طَلَبِ الرجُلِ تعلُّمَ ولَدِهِ الذي أخبَرَهُ الصادِقُ بأنَّهُ سيُولَدُ، [وكما في خطابِ النبي ﷺ بأوامِرِه ونواهيه كلَّ مكلَّفٍ يُولَدُ إلى (يومِ)(٣) القيامَةِ] (٤).

واستدلَّ مشايخُنا: بأنَّهُ لا خلافَ في كونِهِ تعالى متكلمًا، ومعنى التكلُّمَ من قام به الكلامُ لا

من أوجدَ الكلامَ ولو في جسمٍ آخرٍ [على ما] (٥) زعمه المعتزلة، لأنَّهُ بيِّنُ البُطلانِ ومُخالِفٌ للعُرفِ واللُّغةِ، [لأنَّ معنى الضارِبُ في العرف واللغة من قام به الضربِ لا من أوجَدَهُ] (٦)، فالكلامُ هو القائِمُ بذاتِهِ تعالى(٧)، فتعيَّنَ أن يكونَ هو المعنى القديم، إذ لا ثالثَ يُطلقُ عليه الكلام والقرآن(٨)، وهو الذي نسميهِ بالكلامِ النفسيِّ القديمِ المُغايرِ للعلمِ والإرادةِ(٩) (١٠) لكنِ اختلفَت عباراتِهِم في تعيينه، فقال بعضُ المحققين: أن من يُورِدَ صيغةَ أمرٍ أو نهيٍ أو نداءٍ أو إخبارٍ [أو استخبارٍ)](١١) يجد في نفسِهِ معاني يُعبَّرُ عنها بالألفاظِ التي نُسميها بالكلامِ اللفظيِّ، فالمعنى الذي يَجِدُهُ في نفسِهِ ويدورُ في خِلدِهِ ولا يختلفُ باختلافِ [ل ١١٠أ/ و] العبارات بحسبِ الأوضاعِ والاصطلاحاتِ ويقصِدُ المُتكلمَ حصولَهُ في نفسِ السامِعِ ليجرِيَ على موجَبِهِ هو الذي نُسميهِ [بالكلامِ النفسيِّ القديمِ المُغايرِ للعلمِ

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [العبث].

(٣) يوم: غير موجودة في النسخة [ب]

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (ج) [كما].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب، د): [ولا يجوز أن يكون هو اللفظي الحادث لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى].

(٨) في النسخة [ب]: كلام الله تعالى

(٩) في الهامش: مطلب في تحقيق الكلام النفسي

(١٠) موجود في هامش النسخة [أ]: مطلبٌ في تحقيق الكلام النفسي.

(١١) في النسخة [ب]: وغير ذلك

والإرادَةِ][(١)].

وتوضيحُهُ على ما قالَهُ المولي الخيالي[(٢)]: أنَّ المعنى الذي نَجِدهُ في أنفُسِنَا لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ العِباراتِ ولا بتغيُّرِ مدلولاتِها الوضعيَّةِ الأوليةِ، فإن قولنا "زيدٌ قائِمٌ"، "وزيدٌ ثبَتَ له القيامُ"، وحج اتصفَ زيدٌ بالقيامِ" إلى غير ذلك تعبيراتٌ عن معنى واحدٍ، ولا شك أنَّ مدلولاتِ الألفاظِ مُتغايِرَةٌ بتغايُرِ الألفاظِ، فليس ذلك المعنى الواحدِ المُسمَّى بالكلامِ النفسيِّ، وحديثِهَا عينَ المدلولِ الأول للفظ[(٣)].

والحاصِلُ: أنَ الكلامَ النفسيِّ صفةٌ قائِمةٌ بنفسِ المُتكلِّمِ موجودةٌ فيها وجودًا متأصلًا كالعلمِ والإرادةِ مُغايِرَةٌ لهما، لا وجودًا ظليًّا، بمعنى: أنَّ صورتَهَا حاصِلةٌ عند النفسِ كسائِرِ المعقولاتِ ضرورةَ أنَّ الموجودَ في نفسِ المُتكلِّمِ إذا قال "صلوا" هو طلبُ الصلاةِ لا صورةُ ذلك الطلبِ كصورة السماء عند تعقُّلِها، وكذا الموجودُ فيها إذا قال "زيدٌ قائِمٌ" هو النسبةُ التامةُ الخبريَّةٌ لا صورتُها، ولهذا يصحُّ اتصافُ النَّفسِ بها بأنَّها طالبةٌ[(٤)] ومُخبِرةٌ[(٥)].

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [كلام النفس وحديثها].

(٢) أحمد بن موسى، الشهير بالخيالي، قرأ على المولى خضر بيك، وهو مدرس بسلطانية بروسة، وصار معيداً عنده، وقرأ على غيره من فضلاء عصره، وحصل إلى أن فاق الأقران، وصار مدرساً ببعض المدارس. ثم لما مات المولى تاج الدين، الشهير بابن الخطيب، وهو مدرس بمدرسة أزنيق، تأسف السلطان محمد عليه، وعين مكانه صاحب الترجمة، وجعل له من العلوفة كل يوم مائة وثلاثين درهماً عُثمانياً، وكان إذ ذاك متأهباً للحج الشريف، فلم يقبل، فألحعليه الوزير محمود باشا في القبول، فقال له في الجواب: لو أعطيتني أنت وزارتك، وأعطاني السلطان سلطنته، ما تركت الحج لهما. وله مؤلفات؛ منها: " حواش على شرح العقائد النسفية " مختصرة، يمتحن بها أذكياء الطلبة، و " حواش على أوائل حاشية شرح التجريد "، و " شرح نظم العقائد " للمولى خضر بيك. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (١/ ٢٥٩)، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، (ص ٤٣).

(٣) ينظر: حاشية الخيالي على العقائد النسفية (صـ١٢٣)، وينظر قوله في حاشية شيخ الإسلام زكريا الأنصاري على شرح العقائد (صـ٤٥)، ط: دار الضياء

(٤) في (ج) [لها].

(٥) في النسخة [ب]: وقد يطلق الكلام النفسي على المعاني الأول للألفاظ أيضًا بمعنى ما يقابل اللفظ.

[وتحقيقه ما ذكره ابن الحاجب(١) في "مختصر المنتهى(٢)" "أنَّ الكلامَ النفسيَّ نسبةٌ بين مفردين قائمةٌ بالمُتكلِّم(٣)، أمّا كونُهُ نسبةٌ فالعلمُ به ضروريٌّ، وأمَّا كونُها قائمةً بالمتكلم فلأنَّها لو لم تقُم به... لَزِمَ أن تكونَ نسبةً خارجةً عن المتكلم إذ لا ثالث، ضرورةَ أنَّ الثابِتَ من النسبةِ إمَّا ثابتٌ في نفسِ المُتكلِّمِ أو ثابتٌ في الخارِجِ، واللازم باطِلٌ، لأنَّ النسبةَ الخارجةَ عن نفس المُتكلِّمِ لا يتوقَّفُ حصولِها على تعقُّلِ مفرديها، وهذه النسبةُ يتوقَّفُ حصولُها على تعقُّلِ مفرديها، فتكونُ قائمةً بالمُتكلِّمِ، لأنَّ قِيامَ زيدٌ مثلاً حاصِلٌ في الخارجِ سواءٌ تعقَّل القيام في زيد أو لم يُتعقَّلُ] (٤).

وقال في "شرح التجريد" اختلفت عبارتُهم في معنى الكلام النفسيِّ، فتارةً يريدون به معاني هذه الألفاظ(٥)، وأخرى يريدون به صفةً [واحدةً] (٦) بسيطةً قديمةً قائمةً بذاتِه تعالى مثل صفة العلمِ والقدرةِ، وإنَّما تختلف وتتعدد بحسب تعلُّقها، ومراده بالثاني ما ذكرناه،(٧) [ولعلَّ مُرادُهُ بالكلامِ النفسيِّ على المعنى الأول ليس بمعنى القائم بالنفس بل بمعنى ما يقابل اللفظيِّ، وإلاَّ فلا وجه له.] (٨)

---

(١) عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب: فقيه مالكي، من كبار المعلماء بالعربية. كردي الأصل. ولد في أسنا (من صعيد مصر) ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالإسكندرية. وكان أبوه حاجبا فعرف به. من تصانيفه "الكافية – " في النحو، و "الشافية – " في الصرف، و "مختصر الفقه – " استخرجه من ستين كتابا، في فقه المالكية، ويسمى "جامع الأمهات " و "المقصد الجليل – " قصيدة في العروض، و "الأمالي النحوية – " و "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل – " في أصول الفقه، و "مختصر منتهى السؤل والأمل –". ينظر: الأعلام، (٤/ ٢١١).

(٢) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل: الأصل والمختصر للإمام أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، ت ٦٤٦ هـ ويعتبر من أهم كتب علم الأصول وأدقها؛ لأنه جمع المسائل الأصولية في عبارات دقيقة مختصرة. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٥٣).

(٣) ينظر: محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني، ت ٧٤٩ هـ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ٤٥٣)، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، الطبعة: الأولى ١٤٠٦ ه/ ١٩٨٦ م.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [العبارات].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [وحدانية].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [أنفا].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

ولصاحبِ المواقِفِ مقالةٌ مُفردةٌ في تعيينِ الكلامِ النَّفسيِّ، ومحصولُهُ أنَّ لفظ المعنى يُطلقُ تارةً على مدلولِ اللفظِ، وأخرى على الأمرِ القائمِ بالغيرِ، فالشيخُ الأشعريُّ ومن تَبِعَهُ لمَّا قال: "الكلامُ هو المعنى النفسيُّ".. فَهِمَ الأصحابُ منه أنَّ مُرادَهُ مدلولُ اللفظِ وحدَهُ وهو القديمُ عنده، وأمَّا الألفاظُ والعباراتُ[ل١١٠أ/ ظ] فإنَّما سُمِّيَ كلامًا مجازًا لدلالتِهِ على ما هو كلامٌ حقيقةً، حتى صرحوا بأنَّ الألفاظَ حادثةٌ على مذهبه كما قال المعتزلة، لكنَّها ليست كلامُهُ حقيقةً عنده، وهذا الذي فَهِمَ الأصحابُ من كلامِهِ له [مفاسدُ] [١]: كعدم إكفارِ من أنكرَ كلامِيَّةَ ما بين دفَّتَي المُصحفِ مع أنَّهُ عُلِمَ من الدينِ بالضرورةِ[٢] كونُهُ كلامُ الله تعالى حقيقةً.

وكعدم المعارَضَةِ[٣] والتحدِّي[٤] بكلامِ اللهِ الحقيقي.

وكعدم كونِ المقروءِ والمحفوظِ والمسموعِ كلامُ[٥] حقيقةً[٦]...إلى غير ذلك من المفاسدِ.

فوجبَ حملُ كلامِ الشيخِ على أنَّهُ أرادَ بالمعنى هو المعنى الثاني، فيكونُ الكلامُ النَّفسيُّ عنده أمرًا شاملًا للفظ والمعنى جميعًا قائمًا بذات الله تعالى، وهو مكتوبٌ في المصاحفِ مقروءٌ بالألسُنِ محفوظٌ في الصُدورِ، [والمكتوبُ غيرُ الكتابةِ، والمقروءُ غيرُ القراءةِ، والمحفوظُ غيرُ الحفظِ] [٧].

وما يقالُ من أنَّ الحروفَ والألفاظَ مترتبةٌ متعاقبةٌ [فيكونُ حادِثًا فلا يجوزُ قيامُها بذاتِ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [لوازم كثيرة فاسدة].

(٢) المعلوم بالضرورة: أي يعلم كل أحد كونه من الدين من غير افتقار إلى الاستدلال. ينظر: الكليات، (ص ٢١٧).

(٣) مر تعريفها.

(٤) التحدي: طلب الْمُعَارَضَة على شَاهد دَعْوَاهُ. ينظر: دستور العلماء، (١/ ١٩٠).

(٥) في (ب) [اللهِ تعالى].

(٦) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٤٢).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ].

الله تعالى...] (١)

فجوابه: أنَّ ذلك الترتُبُ إنَّما هو في تلفُظِنَا [العدم] (٢) مُساعدةِ الآلَةِ، فالتلَفُّظُ والترتُّبُ والكتَابَةُ والقِراءَةُ والحفظُ كُلُّهَا حادِثَةٌ، والملفوظُ [والمُرتَّبُ والمكتوبُ والمحفوظُ والمَقروءُ أمرٌ واحدٌ] (٣) قديمٌ [قائِمٌ بذاتِ الله تعالى] (٤)، والأدِلَّةُ الدالَّةُ على الحدوثِ يجب حملُها على حدوثِ تلك الأشياءُ أعني: الحفظُ والكتابةُ والقراءة والتلفظ والترتُّبَ- دون حدوثِ [الملفوظِ المُرتَّبِ المكتوبِ المقروءِ والمحفوظِ جمعًا بين الأدلةِ] (٥).

وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفًا لماعليه متأخِّرو أصحابنا إلَّا أنَّهُ بعد التأمُلِ يُعرَفُ حقِيتَهُ.

[قال الشريفُ العلاَّمَةُ] (٦): هذا المَحمَلُ لكلامِ الشيخِ (٧) أقربُ إلى الأحكامِ الظاهرةِ (المنسوبةُ إلى (٨) الإسلامِ (٩)(١٠).

واعتُرِضَ عليه من وجوهٍ: الأول: أنَّ لزومَ ما ذكَرَهُ من المفاسدِ وهمٌ، فإنَّ تكفيرَ من أنكرَ كونَ ما بين دفَّتَيِّ المُصحفِ [هو] (١١) كلامُ اللهِ إنَّما هو إذا اعتقَدَ أنَّهُ من مُخترعَاتِ البَشرِ، وأمَّا إذا [ل١١أ/ و] اعتقد أنَّهُ [ليس كلامُ اللهِ تعالى بمعنى أنَّهُ] (١٢) ليس صفةً قائمةً

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [هذه الأشياء من الكتابة والحفظ حادث والقراءة دون حدوث المكتوب والمحفوظ والمقروء جمعًا بينالأدلة].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [قال في شرح المواقف].

(٧) في (د) [مما اختاره محمد الشهرستاني ولا شبهة في أنه].

(٨) في (د) [ملة].

(٩) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠٤).

(١٠) ما بين قوسين غير موجود في النسخة [ب]

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [من].

(١٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

بذاتِهِ تعالى، بل هو [لفظٌ] [١] دالٌّ على [صفتِهِ القديمةِ القائمةِ] [٢] بذاتِهِ [تعالى مخلوقٌ له وليس من مخترعاتِ البَشَرِ] [٣]، فلا يجوزُ تكفيرُهُ أصلًا، كيف؟ وهو مذهبُ أكثرِ أهلِ السُّنَّةِ، وما عُلِمَ من الدين ضرورةً كونُ ما بين دفَّتَيِ المُصحفِ كلامُ الله تعالى حقيقةً [بمعنى مخلوقٌ له دالٌّ على صفتِهِ القديمةِ القائمةِ بذاتِهِ وهو الكلامُ الحقيقيُّ، لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته فعالى، فلا وجه لارتكابِ القولِ بقدمِ الألفاظِ لما ذكره من المحذور][٤].

الثاني: [[أنَّ] [٥] قيامَ اللَّفظِ بذاتِهِ تعالى] [٦] يُنافي النَّسخَ لكونِهِ قديمًا لا يقبلُ الزوالَ أصلاً[٧] ولا معنى لإرجاع النَّسخِ إلى التلفُّظِ، فإنَّ كثيرًا من الآياتِ المنسوخَةِ والتلفُّظُ بها غيرُ منسوخَةٍ.

[[الجواب عنه: أنَّ قيامَ اللفظِ بذاتِهِ تعالى] [٨] إنَّما يُنافي النَّسخِ لو كان معنى النسخِ رفعُ الكلامِ القديمِ وليس كذلك، بل معناهُ انقطَاعُ تعلُّقِهِ بالمُكلَّفِ، والكلامُ القديمُ [القائِمُ بذاتِهِ تعالى] [٩] [يجوزُ أن ينقطِعَ تعلُّقُهُ بالمُكلَّفِ] [١٠] [لأمرٍ تقتضيه الحِكمَةُ الإلهيَّةُ مع قيامِهِ بذاتِهِ تعالى] [١١].

الثالث: [أنَّ مذهبَ الشيخِ أنَّ كلامَهُ تعالى واحدٌ ليس بماضٍ ولا حالٍ ولا استقبال ولا

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [لصفة القائمة بذته].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله تعالى حقيقة وبالذات لا بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فلأن].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في النسخة [ب]: لا يفيد النسخ والزوال.

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ما بين المعكوفتين في (د) [قد يتعلق].

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [فإذا طرأعليه العوارض من الجنون أو العجز انقطع تعلقه ثم إذا زال عاد التعلق].

أمرٍ ولا نهيٍ، وإنَّما يصير أحدَ هذه الأقسامِ [فيما لا يزالُ] (١) بحسب التعلُّقِ (٢)، وهذا المعنى لا يصدُقُ على الكلامِ اللفظِيِّ، [لأنَّ اللَّفظَ] (٣) لا يخلوا عن أحدَ هذه الأقسامِ، وما يقومُ بذاتِهِ تعالى ليس كذلك.

والجوابُ عنه:] (٤)

أنَّه إن أرادَ اللفظيُّ غيرُ المُرتَّبِ الأجزاءِ الذي نحن بصددِهِ لا يخلوا عن أحد هذه الاقسامِ.. فممنوع، بل هو أوَّلُ المسألَةُ. وإن أرادَ أنَّ اللفظيَّ المُرتَّبُ الأجزاءِ في الخارج لا يخلوا عنه... فمسلَّمٌ لكنه لا يضر

[الرابع] (٥): أنَّ كونَ الحروفِ والأصواتِ قائِمَةً بذاتِ الله تعالى من غيرِ ترتيبٍ يفضي إلى كونِ الأصواتِ مع كونِهَا أعراضًا سيَّالَةً(٦) موجودةً بوجودٍ لا سيَّالَةَ [فيه](٧) [وإنَّه](٨) سفسطةٌ.

[والجواب عنه:] (٩) لا نُسلِّمُ أنَّ ما يقومُ بذاتِهِ تعالى من الحروفِ غيرِ المُرتَّبِ من قبيلِ الأعراضِ السيَّالَةِ حتى يستحيلُ وجودِها بلا سيَّالَةٍ، [ل١١١/ ظ] لجواز أن يكونَ القائِمُ بذاتِهِ تعالى [مُخالفًا بالحقيقةِ لما يقومُ بلسانِ القارِئِ] (١٠).

[الخامس] (١١): أنَّ الفرقَ بين ما يقومُ بذاتِهِ تعالى وبين ما يقومُ بالقارِئِ من الألفاظِ(١٢).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د) [فيما لا يزال].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [أما رابعا].

(٦) سيَّالة: أي: التي توجد شيئا فشيئا. ينظر: حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي، ط: الأولى، سنة: ١٣٩٧ هـ (١/ ٥٤).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وهو].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ما بين المعكوفتين في (د) [لما يقوم بنفس الحافظ].

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [أما خامسا فلأنه يؤدي إلى أن يكون].

(١٢) في (د) [وبين ما يقوم بذاته تعالى].

باجتماعِ الأجزاءِ [مرتبةٍ في القارئ] (١) وعدمُ اجتماعها [كذلك في ذاتِهِ تعالى] (٢): إن أوجَبَ اختلافُ هذه الحقيقةُ الواحدةُ.. فلا يكونُ القائِمُ بذاتِهِ تعالى من جنسِ الألفاظ، وإن لم يُوجِب وكان ما يقومُ بذاتِهِ تعالى وما يقومُ بالقارئ حقيقةً واحدةً والتفاوتُ بينهُمَا إنَّما يكونُ بالاجتماعِ وعدَمِهِ الذي هو من عوارضِ الحقيقةِ الواحدةِ... يلزم أن تكون بعض صفاتِهِ الحقيقيَّةِ مجانِسًا لصفاتِ المَخلوقين.

[**والجواب عنه:**] (٣) سلَّمنا أنَّ الفرقَ المذكور أوجَبَ اختلافَهُما في الحقيقةِ، وقوله: "فلا يكونُ القائِمُ بذاته تعالى من جنسِ الألفاظِ" ممنوعٌ، لجواز أن يكونَ الترتيبُ والتعاقُبُ الخارجِيُّ من خواصِ الألفاظِ القائِمةِ فينا] (٤).

السادس: [أَنَّهُ] (٥) يستلزِمُ أن لا يكونَ فرقٌ بين قيامِ "لمعٍ" و "ملعٍ" في النَّفسِ أو لا فرق إلَّا بترتيب الأجزاءِ.

[والجواب عنه:] (٦) أنَّ مقصودَهُ ليس نفيُ الترتيبُ الوضعيِّ والهيئَةُ التأليفيةُ التي لا تكونُ الكلِمَةُ كلمةً بدونِهِ ولا تَتِمُّ الدِلالَةُ على المعاني الوضعيَّةِ بدونه، بل مُرَادُهُ نفيُ الترتيبِ الخارجيِّ والتعاقُبِ [الفعلى] (٧) الذي يُنافي اجتماعُ الأجزاءِ في الخارجِ، لأنَّهُ مُحالٌ في حَقِّهِ تعالى، ولازِمٌ في حقِّنا بطريقِ جري العادَةِ لقصورِ آلتِنا، وأمَّا الترتِّيبُ بالمعنى الأول فليس بمُحالٍ في حقِهِ تعالى، بل هو لازِمٌ على القولِ بقِدَمِ الألفاظِ] (٨).

[السابع: أنَّ (لفظَ القرآن)(٩) ولفظ كلامِ اللهِ: إن كان اسمًا لخصوصِ اللَّفظِ القائِمِ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [في ذاته تعالى.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [فينا لقصور الآلة فهذا الفرق].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فلانه].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (ج) [اللفظي].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

بذاتِهِ تعالى... يلزمُ أن لا يكونَ ما قرأناه كلامُ الله تعالى بل مثلَهُ، وهو باطلٌ ضرورةَ أنَّ ما يقرَؤُهُ كلُّ أحدٍ هو القرآنُ المُنَزَّلُ.

وإن كان اسمًا للنوعِ مع [ل١١٢/أ و] قطع النَّظر عن خصوصيَّةِ المحل... يلزَمُ أن يكون إطلاقه على الشخصِ القائمِ بذاتِهِ تعالى بخصوصِهِ مجازًا فحينئذٍ يصحُّ نفيُهُ عنه حقيقَةً وهو باطلٌ أيضًا] (١).

[وإن جُعِلَ من قبيل الوضع العامِّ(٢) والموضوعِ له الخاصِّ.. يلزَمُ أن يُوصَفَ كلامُهُ تعالى حقيقةً بالحدوثِ ضرورةَ أنَّ ما قرأناهُ كلامُ اللهِ تعالى حقيقةً على هذا التقديرِ، وهو حادِثٌ (فيلزمُ منه إما قِدَمُ الحادِثِ أو حُدوثُ القديم)(٣).

[والجوابُ:

أنَّا نختارُ الشِقَّ الأول ونمنعُ لزومَ المِثليَّةَ، مستَنِدًا لجوازِ أن تكونَ قِرأتُنا إظهارًا لا إيجادًا، ولا فسادَ في حدوثِ الظُهورِ] (٤).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [وأما سابعًا فلأن قيام اللفظ بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة المشروطه وجود بعضها بعدم بعض ولا من الأشكال المرتبة الدالةعليه غير معقول لأنا لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف محزونة مرتسمة في خياله بحيث إذا الفت إليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة، وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا، لفظ القرآن ولفظ كلام الله إن كان اسما مخصوص اللفظ القائم بذاته يلزم أن لا يكون ما قرأناه كلام الله تعالى بل مثله وهو باطل ضرورة أن ما يقرأه كل أحد هو القرآن المنزل على النبيعليه السلام، وإن كان اسما للنوع القائم بذاته مع قطع النظر عن خصوصيته المحل يلزم أن يكون إطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجاز فحينئذ يصح نفيه عن حقيقة وهو باطل أيضا، وأن جعل من قبيل كون الوضع عاما والموضوع له خاصا يلزم أن يوصف كلامه حقيقة بالحدوث ضرورة أن ما قرأناه كلام الله تعالى حقيقة على هذا التقدير وهو حادث ولا مخلص عنه إلا بأن يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد القائم بذاته تعالى، واجيب عن الأول بأن محصول ما ذكره من المفاسد راجع إلى ما ذكرناه من الوجهين الأولين من وجوه المعتزلة ومحصول ما ذكره المعترض إلى ما ذكرناه في الجواب عنهما، فكان هو هو فلا يلزم منه قدم اللفظ لجواز ان يكون حادثا مع كونه قرآنا حقيقة على ما بيناه].

(٢) الوضع العام: اصطلاح مقابل «الوضع الخاص» ويعني لدى علماء الأصول تخصيص شيء بشيء يدل عليه، كالمقادير، أي: جعل المقادير دالة على مقدراتها من مكيل وموزون ومعدود وغيرهما. ينظر: معجم مصطلح الأصول، (ص ٣٥٨.

(٣) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [وعن السابع بأنه مبني على حمل ترتب الأجزاء على نفي الترتب الوضعي وليس

[ونختارُ الشِقَّ الثاني أيضًا] [1]، وما ذُكِر فيه من أنَّهُ يلزمُ صِحَّةُ نفيُهُ [عنه حقيقةً:] [2] إن أرادَ بِه صِدقَ سَلبِهِ عنه... فالمُلازَمَةُ ممنوعةٌ، إذ لا يجوزُ سَلبُ النَّوعِ عن فردٍ من أفرادِهِ، وإن أرادَ به سَلبَ كونِ لفظَ القرآن موضوعًا بإزائِهِ بخصوصِهِ، أو سلبَ كونَ مُسمَّى القرآن نفسَهُ.. فبُطلانِهِ ممنوعٌ، ألا يري أنَّ لفظَ الإنسان غيرُ موضوعٍ بإزاءِ زيدٍ مثلًا وليس مُسمَّاهُ أيضًا مع أنَّه من أفراده.

لكنَّ العاقِلَ لا يلتزمُ أن لا يسمِّيَ القائِمَ بذاتِهِ تعالى بالقُرآنِ.

[فالجوابَ اختيَّارُ الشِقَّ الأول كما ترى، أو نختَّارَ الشِقَّ الرابعَ ويُقال: إنَّ لفظَ القرآن ليس موضوعًا بإزاءِ القائِمِ بذاتِهِ تعالى بخصوصِهِ ولا بإزاءِ النَّوعِ بخصوصِهِ، بل هو موضوعٌ بإزائِهما بالاشتراكِ اللَّفظيِّ] [3].

وقال بعضُ المتأخرين [4] **[في تحقيق الكلامِ النَّفسيِّ]** [5]: إنَّ كلامَهُ تعالى هو الكلماتُ التي رتَّبَها اللهُ تعالى في علمِهِ الأزليِّ بصفتِهِ الأزليَّةِ التي هي مبدأُ تأليفِهَا وترتيبِهَا، وهذه الصفةُ قديمةٌ وكذا الكلماتُ المرتبَةُ بها في علمِهِ الأزليِّ قديمةٌ بحسَبِ وجودِها العلميِّ كسائرِ المُمكِناتِ والكَلماتِ لا تَعاقُبَ بينها في الوجودِ العلمِيِّ [6] حتى يلزمَ حدُوثِها، وإنَّما التعاقُبُ بينها في الوجودِ الخارِجِيِّ وهي بحسَبِ الوجودِ العلمِيِّ كلامٌ نفسيٌّ، [ل١١٢أ/ ظ] وبحسَبِ هذا الوجودِ كلامٌ لفظِيٌّ، وهذا الوجهُ سالِمٌ عما يَردُ:

=

كذلك على ما عرفت في السادس، وعن الثامن من اختيار الشق الأول أو لا بمنع لزوم المثلة مستندا بجواز أن يكون قرائتنا إظهار الإيجاد أو لافساد في حدوث الظهور]..

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [وباختيار الشق الثاني ثانيا].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ينظر: شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي، ت ١٠٦٩ هـ حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي (١/ ٢٦٤)، دار صادر لبنان.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) الوجود العلمي: ويُسمى وجودا ذهنيا وظليا وَغير أصيل، سبق تعريفه

على المعتزلة (من كونِ كلامِ الله تعالى قائمًا بالغير.)[١]

وعلى الكرامِيَّةِ (من كونِهِ محلاً للحوادِثِ.)[٢]

وعلى الحنابلة (من قِدَمِ الحروفِ والأصواتِ المُتعاقِبة.)[٣]

وعلى قدماءِ أهلِ السُّنَّةِ (من عدمِ كون الحروفِ والألفاظِ مطلقا قرآنًا، بل القرآن هو المعنى فقط.)[٤]

وعلى صاحِبِ المواقِفِ (من الإعتراضاتِ المذكورةِ.)[٥]

[لكن يرد عليه] [٦] أنَّ ما عُدَّ من الصفاتِ الثمانِيَّةِ: أهي تلك الصفةُ الأزليَّةِ التي هي مبدأُ التأليفِ؟ أو ما يُسمَّى كلامًا نفسيًا من الكلماتِ المُرتَّبَةِ بها في علمِهِ الأزليِّ؟ أو كلاهُمَا؟ وعلى كُلِّ تقديرٍ يَلزَمُ الزيادةُ في الصفاتِ الثبوتيَّةِ.

[أجيب عنه] [٧]: بأنَّها تلك الصفةُ الأزليَّةُ، وما يُسمَّى كلامًا نفسيًّا عبارةٌ عن عِلمِهِ بالكلماتِ المترتبةِ بالوجودِ الخارجيِّ أي الكلامُ اللفظيُّ [٨] الحادثُ.

فعلى هذا يكونُ معنى المُتكلِمُ من قام به التكَلُّم لا الكلام، وإلَّا لَزِم صحةُ اتصافُ الباري تعالى بكُلِّ من الممكناتِ بوجودِهَا العلميِّ [٩]، [لأنَّ المُمكناتِ كُلَّها موجودةٌ في علمِهِ الأزليِّ كالكلام اللفظيِّ، فلو جاز اتصافُ الباري بكونِهِ مُتكلِّمًا باعتبارِ الوجودِ العلميِّ للكلام اللفظيِّ... فكذلك يجوز اتصافُهُ بالمشتقِّ أيضًا لكلِّ ممكنٍ باعتبارِ الوجودِ العلميِّ، وهذا باطِلٌ.

---

(١) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٢) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٣) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٤) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب]

(٥) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن قيل].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د). [قلنا]

(٨) الكلام اللفظي: نسبة إلى اللفظ وهو الملفوظ، وهو الحروف والأصوات، بخلاف النفسي.

(٩) في (د) [وهو باطل، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنه من مزالق الأقدام ومطارح الأفهام، وقد كلَّ فيه أفهام الأقوام].

والحاصل: أنَّ أهلَ السُّنَّةَ[١] اتفقوا في أنه تعالى متكلم بكلام نفسي أزلي قائم بذاته تعالى، ثم اختلفوا في تحقيقِ الكلامِ النفسيِّ على الوجه الذي ذكرناه، واختلفوا أيضًا في أنَّهُ تعالى هل هو مُكَلِّمٌ في الأزلِ على صيغةِ اسمِ الفاعِلِ من كلَّم المُضعَّفِ بالمَكلمِيَّةِ[٢] الأزَلِيَّة[٣]، [٤] كما أنَّه مُتكَلِّم فيه.

فذهب الأشعريُّ: إلى أنَّهُ مُكَلِّمٌ في الأزَلِ[٥]، مُستدِلًا بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾[٦]

وذهب أكثرُ الماتريدِيَّةِ: إلى عَدَمِهِ.

وقال ابن الهُمام[٧] في "المسايرة"[٨] وهو عندي حسنٌ مستدلا بأنَّ[ل١١٣أ/ و] معنى المَكلَمِيَّةَ: لا يُرادُ به هنا نفسُ الخِطابِ الذي يتضمَّنُهُ الأمرُ والنَّهيُ ك ﴿فاقتُلُواْ

---

(١) في النسخة زيد: من الأشاعرة والماتريدية.

(٢) لا اختلاف بين الأشعرية والماتريدية في أنه تعالى متكلم بكلام نفسي هو صفة له تبارك وتعالى قائمة به، وإنما الاختلاف في أنه تعالى متكلم لم يزل مكلما فعند أكثر متكلمي الحنفية معنى المكلمية إسماع لمعنى ﴿اخلع نعليك﴾ مثلا، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة التي عرضت خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بانقضاء الإسماع وعند الأشعرية أن المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين، فالمتكلمية باعتبار قيامها بذات الباري وكونها صفة له، وهذا محل وفاق، والمكلمية باعتبار تعلقها أزلا بالمكلف بناء على ما ذهب إليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلا بالمعدوم. ينظر: الكليات، (ص ٧٥٨).

(٣) في (ب) [والباء متعلق بمكلم].

(٤) في (ب) [والباء متعلِّقٌ بمكلِّمٌ].

(٥) نقل الأشعري هذا القول عن عباد بن سليمان في مقالات الإسلاميين (ص ٥١٦.

(٦) سورة النساء، الآية (١٦٤)

(٧) محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، السيواسي ثم الإسكندري، كمال الدين، المعروف بابن الهمام: من أكابر فقهاء الحنفية، عارف بالتفسير والفرائض والنحو والمنطق والحساب والتصوف واللغة والموسيقى وأصول الديانات. أصله من سيواس. ولد بالإسكندرية وبها نشأ وتعلم، وقدم القاهرة وأخذ عن علمائها. وأقام بحلب عند شيخه ابن الشحنة إلى أن مات. وحج وجاور بالحرمين، ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر. ومات بالقاهرة. ينظر:. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (٢/ ٥٦٩).

(٨) ينظر: المسامرة شرح المسايرة للكمال بن ابي شريف الهمام (ص٨٢:٨٣)

﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾(١)، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾(٢) لأنَّ معنى الطلَبُ ينتظِمُ الخِطابَ بكِلا قِسمَيه، والطلبُ داخِلٌ في الكلامِ القديمِ الذي به كان البارِيُّ متكلِّمًا، فكذا الخطاب (أي: فلا يكونُ الباري تعالى بذلك الخطابُ مُكلِّمًا، بل يكونُ مُتكلِّمًا)(٣).

بل إنَّما يراد به إسماعُ معنى ﴿فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾(٤) مثلًا وإفهامه، ومعنى ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ﴾(٥)، وحاصِلُ هذا عُروضُ إضافةٍ خاصَّةٍ للكلامِ القديمِ بإسماعِهِ وإفهامِهِ بلا واسطةٍ مُعتادَةٍ، ولا شكَّ في انقضاءِ هذه الإضافةِ بانقضاءِ الإسماعِ.

ويمكن أن يقالَ نُصرةً للأشعريِّ بأنَّ الذي أثبتَهُ الأشعريُّ هو المَكلِميَّةَ والتكلِيمُ بمعنى آخر غيرُ الأمرينِ الذيْنِ ذكرهُمَا في "المسايرةِ"، ببيانُهُ أنَّ المُتكلميَّةَ والمَكلّميَّةَ مأخوذان من الكلام، لكن باعتبارين:

(مسألة خلافية)

فالمتكلميَّةَ والتكلُّم مأخوذان منه باعتبار قيامِهِ بذاتِ الباري تعالى، وكونِهِ صفةً له اتفاقًا.

أمَّا المَكلِميَّةُ والتكلِيمُ فهما مأخوذانِ عند الأشعريِّ من الكلامِ القائِمِ بذاتِهِ تعالى أيضًا، لكن باعتبار تعلُّقِهِ أزلًا بالمكلَّفِ، بِناءً على أصله من جواز تعلُّقِ الخطابِ أزلًا بالمعدومِ الذي سيوجد، فالمكلِميَّةُ التي أثبتَهَا الأشعريُّ هو المكلَمِيَّةُ بمعنى تعلُّقِ الخطابِ في الأزلِ بالمعدوم.

والماتريديَّةُ لمَّا لم يُجوِزوا تعلُّقَ الخطابِ في الأزلِ بالمعدومِ نفوا المَكلَمِيَّةَ بهذا المعنى، وفسَّروا التكلِيمَ في قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾(٦) بالإسماع.

---

(١) سورة: لتوبة: الآية (٥).
(٢) سورة: الإسراء: الآية (٣٢)
(٣) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب].
(٤) سورة: طه: الآية (١٢)
(٥) سورة: طه: الآية (١٧).
(٦) سورة: النساء الآية (١٦٤)

فإن قيل: تعلُّقَ الخطابِ بالمُكلَّفِ قد ينقطِعُ بخروجِ المُكلَّفِ عن أهلِيَّةِ التكليفِ بموتٍ ونحوه، ولو كان قديمًا لما انقطع.

أجيب: بأنَّ المنقطِعَ هو التعلُّقُ التنجيزيُّ(١) وهو حادِثٌ، وأمَّا التعلُّقَ الأزَليِّ المعنَويِّ(٢) فلا ينقَطِعُ] (٣).

وهو صفةٌ قائِمَةٌ بذاتِهِ تعالى(٤) [كما تقدم] (٥) وفيه ردٌ على المعتزلةِ.

قديمةٌ(٦) وفيه ردٌّ على الكرامِيَّةِ.

ليس من جنس الحروف والأصوات [ل١١٣أ/ ظ] وفيه ردٌّ على الحنابِلَةِ كما ذكرناه.

(ثُمَّ أرادَ أن يُبيِّن أنَّ لفظَ القُرآنِ كما يُطلَقُ على [النَّظمِ] (٧) المتلو(٨) كذلك يُطلَقُ على الكلامِ النَّفسيِّ القديمِ، فقال)(٩):

والقرآنُ كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوقٍ(١٠) ومن قال "أنَّهُ مخلوقٌ" فهو كافِرٌ بالله تعالى، وعليه ينبغي أن يُحمَلَ ما نُقِلَ من مُناظَرَةِ أبي حنيفةَ وأبي يوسف ستةَ أشهرٍ ثم استقرَّ رأيُهُما على أنَّ من قال بخلقِ القُرآنِ فهو كافِرٌ، وإلَّا فلا نزاعَ في كونِ الألفاظِ المتلوَّةِ(١١) مخلوقًا لله تعالى ولا في اطلاق لفظ القرآن عليها حقيقةً بطريقِ الاشتِراكِ [بينها وبين الكلام

---

(١) التعلق التنجيزي: أي: الواقع فيما لا يزال. ينظر: الكليات، (ص ٧٠٦).

(٢) التعلق الأزلي المعنوي: أي: الحاصل في الأزل. ينظر: المرجع السابق، (ص ٧٠٦).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب، د): [ضرورة أنَّ صفةَ الشيء لاتقومُ بغيرِهِ].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى].

(٧) ما بين المعكوفتين في (ج) [التكلم].

(٨) في (د) [بلا اشتباه].

(٩) ما بين القوسين غير موجود في النسخة [ب].

(١٠) في (د) [لما روي مرفوعًا أنهعليه السلام قال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق].

(١١) في (ب) [المسموعةِ]، وفي (د) [المسموعة المنظومة].

النَّفسِيِّ] (١)، وإنَّما النِّزاعُ في إثباتِ (٢) النَّفسيِّ ونفيِهِ على ما [ذكرناه] (٣).

[واختلفوا أيضًا في أنَّ لفظَ القرآنِ وكلامُ اللهِ] (٤):

هل هو اسمٌ لهذا المؤلَّفِ (٥) القائمِ بأوَّلِ لِسَانٍ اخترَعَهُ الله تعالى فيه من لسانِ جبرائِل أو الرسول، حتى أنَّ ما يقرَؤُهُ كُلُّ مَن سِوَاهُ يكونُ مثلَهُ لا عينَهُ؟

أو هو اسمٌ له من حيثُ تعيينُ المَحَلِّ فيكونُ واحِدًا بالنَّوعِ (٦)، ويكونُ كُلُّ ما يقرأُه كلُّ أحدٍ عينَهُ لا مِثلَهُ.

وعلى التقديرين:

هل هو اسمٌ للمجموعِ بحيثُ لا يصدُقُ على البعض إلَّا مَجازًا؟

أو اسمٌ للقدرِ المُشتَرَكِ بين الكُلِّ والجُزءِ؟

[وأكثَرُهم] (٧) على الثاني في كلٍّ منهما.

(٨) فإن قيل: فعلى هذا كلُّ أحدٍ مِنَّا يسمَعُ كلامُ اللهِ تعالى ويقرَأُهُ حقيقةً، وكذا إذا أريدَ به المعنى الأزَلِيِّ القائمِ بذاتِهِ تعالى، وأريدَ بسمَاعِهِ فَهمُهُ من الأصواتِ المسموعَةِ، وبِقِرَاءَتِهِ إظهارُهُ.. فما وجهُ اختصاصِ موسى عليه السلام بأنَّهُ كليمُ الله.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [اللفظي].

(٢) في (د) [الكلام].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [بيناه].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [ثم اختلفوا فيه أن لفظ القرآن وكذا لفظ كلام الله].

(٥) في (د) [المخصوص].

(٦) المفهوم الكلي: هو أمر واحد في نفسه متكثر بحسب ما صدق عليه، فقد اجتمع فيه الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحدا نوعيا إن كان نوعا لجزئياته كالإنسان، وجنسيا وفصليا على قياس النوعي، وأفراده كثيرة من حيث ذواتها واحدة من حيث جزئيات المفهوم الواحد في نفسه وتسمى واحدا بالنوع أو بالجنس أو بالفصل. ينظر: الكليات، (ص ٨٦٠).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [وأكثر المحققين].

(٨) في هامش (أ): "مطلبٌ مهمٌ".

(مسألة خلافية : سماع الكلام النفسي)

قلنا: فيه أوجهٌ.

أحدُها: [١]طريقةُ أبي الحسن الأشعريِّ ومن تَبِعَهُ أنَّ [موسى عليه السلام] [٢] سَمِعَ كَلامَهُ الأزليَّ بلا صوتٍ ولا حرفٍ[ل١١٤أ/ و] [أصلًا على خلافِ العادَةِ] [٣] كما يَرَى في الآخرةِ ذاتَهُ تعالى بلا كيفٍ [ولا جهةٍ[٤] بناءً على أصلِهم من أنَّ الرؤيَةَ والسمَاعَ يجوزُ أن يتعلَّقَا بكُلِّ موجودٍ حتى الذواتِ والصفاتِ، والكلامُ النَّفسِيُّ موجودٌ] [٥].

وثانيها: [وهو طريقةُ أبي منصور الماتريدي والأستاذ الإسفرايني [٦] [٧]] [٨] أنَّهُ سَمِعَهُ من جهةٍ بصوتٍ[٩][١٠] غيرُ مُكتَسَبٍ للعبادِ على ما هو شأنُ سمَاعِنا، حاصِلُهُ أنَّهُ تعالى أكرَمَ موسى عليه السلام فأفهَمَهُ كلامَهُ بصوتٍ تولَّى تخليقَهُ[١١] من غيرِ كسبٍ لأحدٍ من خَلقِهِ[١٢][١٣]، [وهذا بناءً

---

(١) في (د) [وهو اختيار الغزالي وطريقة].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٥٦،١٥٥).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن بسماع غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة.

(٦) في النسخة [ب]: ومن تَبِعَهُ

(٧) الإمام، العَلاَّمَةُ الأَوْحَدُ، الأُسْتَاذُ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيْمُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ إِبْرَاهِيْمَ بنِ مِهْرَانَ الإِسْفَرَايِيْنِيُّ، الأُصُوْلِيُّ، الشَّافِعِيُّ، المُلَقَّبُ رُكْنَ الدِّيْنِ، أَحَدُ المُجْتَهِدِيْنَ فِي عَصْرِهِ وَصَاحِبُ المُصَنَّفَاتِ البَاهِرَةِ مثل: وَمِنْ تَصَانِيْفِهِ كِتَابُ (جَامع الخلِي فِي أُصُوْلِ الدِّيْنِ وَالرَّدِّ عَلَى المُلْحِدِيْنَ) فِي خَمسِ مُجَلَّدَاتٍ، وله أيضا كتاب " أدب الجدل " و" مسائل الدور " و" تعليقة في أصول الفقه ". تُوُفِّيَ: بِنَيْسَابُوْرَ يَوْمَ عَاشُوْرَاءَ مِنْ سَنَةِ ثَمَانِي عَشْرَةَ وَأَرْبَعِ مائَةٍ. ينظر: سير أعلام النبلاء. (١٧/ ٣٥٣- ٣٥٦).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [من جميع الجهات على خلاف العادة].

(١٠) في (د) [وثالثها].

(١١) التخليق فعل الله وأمره أي قول: كن. ينظر: مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، (٢/ ١٠٠).

(١٢) في (د) [وهذا قول الشيخ أبي منصور الماتريدي ومن تبعه، والأستاذ الاسفرايني].

(١٣) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٤/ ١٥٦: ١٥٧)، إشارات المرام من عبارات الإمام (ص ٥٣).

على أنَّ سمَاعَ الكلامَ النَّفسِيِّ مُحالٌ عِندَهُ، لأنَّهُ ليس من مُتعلِّقَاتِ السمَاعِ عندَهُ بخلافِ الأشعريِّ[1] فإن الكلام النفسي في متعلقات السماع عنده لكونِهِ أمرًا موجودًا، فصار معنى قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكلِيما﴾[2] أنَّهُ أسمع كلامَهُ لموسي عليه السلام.

لكنَّ المسمُوعَ عند الأشعريِّ هو النَّفسِيِّ بلا صوتٍ، وعند الماتريدي هو الصوتُ الغيرُ مكتسَبٍ للعبادِ الدالُّ على الكلامِ النَّفسِيِّ] [3].

وثالثها: [4] أنَّهُ يسمعُهُ بصوتٍ من جميعِ الجِهاتِ على خلافِ العادَةِ، ولذا خَصَّهُ باسمِ الكَلِيمِ] [5].

وبالجملة: إنَّ قولَهُم: "إنَّ المكتوبَ في كُلِّ مصحفٍ والمقروَ بكلِّ لسانٍ كلام الله تعالى" فباعتبار الوحدَةِ النَّوعيَّةِ، وقولَهم: "إنَّه حِكايةٌ عن كلامِ الله تعالى ومماثلٌ له، وإنَّما الكلامُ هو المُختَرَعُ في لسانِ الملكِ" فباعتبار الوحدَةِ الشخصيَّةِ[6]، وقولَهم: "إنَّ كلام الله ليس مخلوقًا ولا قائمًا بلسانٍ أو قلبٍ ولا حالًا في مصحفٍ أو لَوْحٍ" فباعتبار كونِهِ عبارةً عن المعنى النَّفسيِّ القائِمِ بذاتِهِ تعالى، وقولَهم: "[إنَّهُ مخلوقٌ" فباعتبار كونِهِ كلامًا لفظيًا مُرتَّبِ الأجزاء ولا مبدل له] [7] [قوله تعالى: ﴿لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ﴾[8] أي لا ناسخ له من نبي وكتاب بعده، او لا أحد يقدر على تحريفه تحريفًا شائعًا كما فعل بالتوراة] [9][10].

---

(١) في النسخة [ب]: كما هو من مُتعلَّقَاتِهِ عند الأشعري

(٢) سورة: النساء: الآية (١٦٤)

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) الواحد إمّا أن لا ينقسم إلى جزئيات بأن يكون تصوّره مانعا من وقوع الشركة فيه وهو الواحد بالشخص ووحدته هي الوحدة الشخصية، أو ينقسم إلى جزئيات وهو الواحد لا بالشخص وأنّه كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه أيّ من حيث هو هو، أي من حيث المفهوم وكثير من جهة الانطباق على الأفراد، ووحدته هي الوحدة لا بالشخص. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٧٧٤).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [انه مخلوق لله تعالى وحادث فيراد به الكلام اللفظي المرتب الاجزاء].

(٨) [الأنعام: ١١٥].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في (د) [ولا كذب فيه، أما عند المعتزلة فلوجهين: أحدهما أن الكلام عندهم من قبيل الأفعال لا من قبيلٍ

والأدِلَّةُ الشرعِيَّةُ كلُّها من الكتابِ والسنَّةِ والإجماعِ والقياسِ [١].

راجعَةٌ [الي النَّفسيِّ] [٢] القائِمِ بذاتِهِ تعالى، إذ لا حُكمَ [ل١١٤أ/ ظ] إلَّا لله تعالى [٣].

وقيل: إنَّ الكتابَ راجِعٌ إلى النَّفسيِّ القائِم بذاتِهِ تعالى، والسُّنَّةَ راجعٌ إلى النَّفسِيِّ القائِمِ بذاتِ النَّبيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، والإجماعَ [راجعٌ] [٤] إلى النَّفسيِّ القائِم بذواتِ المُجمعينَ، والقياسَ [راجعٌ إلى النَّفسيِّ القائِمِ بذواتِ القائسينَ] [٥].

[والحقُّ هو الأول؛ لأنَّ أصل الكُلِّ الكتابُ، أمَّا السنة فلقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [٦]، وأمَّا الإجماع فلأنَّ أصلَهُ إمَّا الكتابُ أو السُّنَّةُ، وأمَّا القياسُ فلأنَّ أصلَهُ إمَّا معقولُ الكتابِ أو السُّنَّةِ أو الإجماعِ، وعلى التقاديرِ يرجِعُ إلى الكتابِ، والكتابُ هو الكاشِفُ عن الكلام النفسيِّ القائمُ بذات الله تعالى، فيكونُ الكُلُّ راجعًا إلى الكلام النفسيِّ القائم بذات الله تعالى] [٧] [٨].

والتكوينُ: وهو مبدأُ إخراجِ المعدومِ من العدمِ إلى الوجودِ، وما وَقَعَ في عبارةِ بعضِ

= الصفات الذاتية؛ لأنه عبارة عندهم عن خلق الألفاظ في جسم على ما ذكرناه، والكذب في الأفعال قبيح لا يجوز على الله تعالى.

وثانيهما: انه ينافي المصلحة لارتفاع الوثوق عن أخباره، وفي ذلك فوات مصالح لا يحصى والأصلح واجبعليه تعالى عندهم فلا يجوز الإخلال به، وأما عندنا فلانه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ ولأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديمًا لعدم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنعليه الصدق؛ لعدم زوال الصدق وهو بين البطلان، والإجماع والانبياء والعقلاء على صدقه ولزوم الدور هاهنا ممنوع تأمل].

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [والإجماع].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [راجعة إليه، أي الكلام النفسي].

(٣) في (د) [على ماعليه الجمهور].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [راجعة].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [والقياس إلى ذات القياسين].

(٦) سورة: النجم: الآيات (٣:٤)

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين القوسين: غير موجود في النسخة [ب]

مشايخنا في تفسيره من نحو: "إخراجُ المعدوم من العَدَمِ إلى الوجودِ[(١)]" [فهو] [(٢)] مبنيٌّ على المُسامَحَةِ[(٣)]، ومرادُهُم مبدأُ الإخراجِ، وإلَّا فالإخراجُ أمرٌ اعتباريٌّ،[(٤)] فلا يكونُ صفةٌ حقيقيةٌ.

ثُمَّ هو معنى بسيطٌ قديمٌ قائِمٌ بذاتِهِ تعالى تختَلِفُ أسماؤُهُ وتتكثَّرُ أنواعُهُ بحسب اختلافِ الآثارِ:

فمن حيثُ حصولُ المخلوقاتِ به يسمَّى [خلقًا] [(٥)] وتخليقًا [وما يُشتَقُّ منه خالقًا][(٦)].

ومن حيثُ حصولُ الأرزاقِ يسمَّى [رِزقًا] [(٧)] وترزيقًا.

ومن حيثُ حصولُ الصورِ يسمَّى تصويرًا.

[ومن حيثُ حصولُ] [(٨)] الحياةِ إحياءً [ومُحييًا] [(٩)].

[ومن حيثُ حصولُ] [(١٠)] الموتِ [يسمَّى] [(١١)] إماتةً [ومُميتًا] [(١٢)][(١٣)] إلى غير ذلك.

---

(١) ينظر: إسماعيل حقي الخلوتي المولى أبو الفداء، ت ١١٢٧هـ، روح البيان (٥/ ٤٥٨، دار الفكر – لبنان.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) التسامح: يستعملونه فِيمَا يكون فِي الْعبارَة تجوز والقرينة ظَاهِرَة الدّلَالَة على التَّجوُّز. وَمِنْه الْمُسَامحَة. وَقَالَ الْفَاضِل الجلبي فِي حَوَاشِيه على التَّلْوِيح المُرَاد بالتسامح اسْتِعْمَال اللَّفْظ فِي غير حَقِيقَة بِلَا قصد علاقَة مَقْبُولَة وَلَا نصب قرينَة دَالَّة عَلَيْهِ اعْتِمَادًا على ظُهُور فهم المُرَاد فِي ذَلِك الْمقَام. ينظر: دستور العلماء، (١/ ١٩٩).

(٤) زيد في النسخة [ب]: لا تحقُّق له في الخارجِ.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٣) في (د) [والوجود إيجادًا].

والكُلُّ راجِعٌ إلى [التكوينِ والمُكوِّنِ] (١)، [وليس كلٌّ منها على تفَاصِيلِها صفةً حقيقيَّةً زائِدَةً على التكوينِ كما قيل؛ لأنَّ فيه تكثيرٍ للقدماءِ جدًّا] (٢).

فإن قيل: سلَّمنَا [أنَّها راجعةٌ إلى صفة التكوينِ] (٣)، [وأنَّ التكوينَ] (٤) عبارةٌ عن مبدأ الإخراجِ [ل١١٥أ/ و] لا نفسِ الإخراجِ،(٥) لكن لا نسلِّمُ أنَّ ذلك [المبدأ غيرُ القدرةِ] (٦)، [لم لا يجوزُ أن يكونَ عينُ القدرةِ كما قاله الأشاعرة(٧)؟](٨)

(مسألة خلافية)

قلنا: قد مرَّ أنَّ أثرَ القدرةِ عندنا ليس التأثيرَ بل صِحَّةَ المقدورِ [من الفاعل المختار](٩)، فلابدَّ لنا من مبدأِ التأثيرِ [بعد تخصيصِ الإرادةِ أحدَ طرفي المقدورِ وترجيحِهِ، وهو المسمَّى بالتكوين، وما وَقعَ في كلامِ المشايخ من أنَّ القدرةَ صفةٌ مؤثرةٌ على وَفقِ الإرادةِ فهو قولُ الأشاعرة لا الماتريدية(١٠) (١١).] (١٢)

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكونَ للقُدرةِ تعلُّقانِ: (مسألة خلافية)

أحدُهُما مُصحِّحَةٌ [لوجودِ المقدورِ في القادِرِ، (وهو] (١٣) **قبل تعلُّقِ الإرادةِ [بالمقدور**

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [التكوين العام].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [أنه].

(٥) في (د) [وأنه قديم].

(٦) ما بين المعكوفتين في(د) [أن ذلك القدرة غير كيف].

(٧) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٢ / ٣).

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وقد قالوا إن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة فيكون عبارة عن القدرة المقارنة للإرادة].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(١ / ٨٠).

(١١) موجودٌ في الهامش: مطلب: ما يقال من أن القدرة صفةٌ مؤثرةٌ على وفق الإرادة فهو قول الأشاعرة لا الماتريدية.

(١٢) ما بين المعكوفتين في (د) [التأثير بعد ترجيح اللارادة وهو المسمى بالتكوين، وما قيل إن القدرة صفة مؤثرة فإنما هو قول منكر التكوين من الأشاعرة للممكن لا قول مشايخنا].

(١٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

قبليَّةً ذاتيَّةً] (١)

وثانيهما: مؤثِّرةٌ، وهو بعد تعلُّقَ الإرادةِ [بعديَّةً ذاتيَّةً] (٢).

[كما قاله الأشاعرة] (٣)، فلا حاجةَ إلى مبدإٍ آخر للتأثير غير القدرة.

قلنا: قد أطبق العقل والنقل على أنه تعالى قادر ومكون ولابد لكل منهما من مبدأ الاتصاف [بهما] (٤)، والقدرة [مبدأ] (٥) للقادر لا غير فلابد للمكون من مبدأ أيضًا(٦) وليس إلا التكوين ولا يجوز أن يكون هو القدرة باعتبار تعلقها التأثيري(٧) لأن المعتبر في الاتصاف بالمشتق هو نفس المشتق منه مع قطع النظر عن الحيثيات(٨) والاعتبارات، والقدرة في نفسها لا يصلح مبدأ إلا للقادر [فقط] (٩) فلا يكون للمكون [الا التكوين] (١٠) فيكون مغايرة للقدرة بالذات، كيف وأن المراد بالتكوين هو المعنى الذي يجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط [بالمفعول] (١١) وإن لم يوجد المفعول بعد، وهذا المعنى يعم الموجب أيضًا ولا يضر فيه كون أثر الموجب قديمًا بل يوجد في الواجب بالنسبة إلى قدرته وإرادته أيضًا فإنهما مستندان إلى ذاته المتصفة بالتكوين والإيجاد بطريق الإيجاب [فلا بد

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (ب) [آخر].

(٧) في (د) [واقترانها بالارادة].

(٨) جمع حيثية، الْحَيْثِيَّة: إذا كَانَت عين المحيث كَانَ مَعْنَاهَا الْإِطْلَاق وَأَنه لَا قيد هُنَاكَ حَتَّى عَن قيد الْإِطْلَاق أيضًا. وَإِذا كَانَت غير المحيث فمعناها أنه مَحْكُومعليه بِالنّظرِ إِلَى ذَلِك الْغَيْر وَقطع النّظر عَن غير ذَلِك الْغَيْر.، وقال المناوي: "التحرز عن إدراك المنافي من حيث منافاته فإنه غير ألم". ينظر: دستور العلماء، (٢/ ٤٧، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٦٠).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [بالمعقول].

له من مبدأ الإصدار ولو إيجابًا وهو المراد بالتكوين] [١]، فلا يصح[ل١١٥أ/ ظ] القول بأنه عين القدرة بالذات على ما [قاله] [٢] الأشعري وأتباعه وهو أي التكوين بمعنى مبدأ الإخراج صفة الله تعالى ضرورة أن ثبوت المشتق [٣] يستلزم [الاتصاف بمبدئه][٤].

أزلية؛ [لما مر أو لأنه: [٥]، ولأنه لو كان حادثًا فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل] [٦]، وأما بدونه فيلزم استغناء الحادث عن المحدث وهو محال.

فإن قيل: يجوز أن يكون تكوين التكوين عينه [فلا يتسلسل] [٧].

قلنا: جعل التأثير عين الأثر، والمضاف عين المضاف إليه غير معقول لا يقال ليس المراد بالعينية هو الاتحاد في المفهوم حتى يكون غير معقول بل عدم الزيادة في الوجود الخارجي كما يقال في عينية وجود الوجود لأنا نقول أنه منقوض ببقاء الأعراض فإنكم ما جوزتم العينية بهذا المعنى في بقائها حتى [ذهبتم] [٨] إلى القول بتجدد الأمثال[٩] المخالف لمشاهدة الحس، ولا يقال أيضًا أن ما ذكرتم على تقدير حدوث التكوين من لزوم التسلسل واستغناء الحادث، إنما يلزم أن لو احتاج التكوين على تقدير حدوثه إلى تكوين آخر، لكن لم لا يجوز أن يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري به[١٠] متعلقًا في الأزل بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات ولا محذور فيه إلا لزوم سبق ذات الشيء على وجوده

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [زعمه].

(٣) في (د) [للشيء].

(٤) في (ب) [المشتق منه]، وفي (د) [عليه المأخذ، وقد أطبق العقل والنقل في كونه تعالى مكونا].

(٥) في (ب) [لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى].

(٦) ما بين المعكوفتين في(د) [ضرورة قيام الحوادث بذاته تعالى، ولأنه لو كان حادثا فإما أن بتكوين آخر فيلزم التسلسل المستلزم لاستحالة تكون العالم المشاهد تكونه].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) تجدد الأمثال: أي: أنّ العرض لا يبقى زمانين. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١١٧٨).

(١٠) في (ب) [وقيامه بذاته].

سبقًا ذاتيًا وإن كان مقارنًا له زمانًا وذلك جائز. (١)لأنا نقول هذا [القول بالعينية وقد عرفت جوابه على أنه(٢)](٣) منع لا يضر المعلل لأن دعواه قدم التكوين زمانًا وقد اعترفه المانع.

(مسألة خلافية)

ولما أجاب عن قول الأشاعرة [بأن الوجود] (٤) بالفعل أثر القدرة(٥)، وعن قولهم [أن] (٦) التكوين [عبارة عن] (٧) الإيجاد والإخراج من العدم إلى الوجود وهو أمر إضافي [بأن النزاع] (٨) ليس في التكوين بمعنى الإيجاد[ل١١٦أ/ و] بل بمعنى مبدأ الإيجاد وأنه يغاير القدرة بالذات(٩) شرع في الجواب عن قولهم [بأن التكوين] (١٠) لو كان أزليًا لزم المكون ضرورة امتناع التأثير بدون [الأثر] (١١) كالضرب بدون المضروب.

فقال: يتعلق بالمكون وقت وجوده يعنى لا نسلم أن التكوين لا يتصور بدون المكون، وإن وازنه وزان(١٢) الضرب مع المضروب لأن الضرب إضافة لا يتصور بدون المضروب بخلاف التكوين الذي ادعيناه فإنه صفة حقيقية مبدأ للإضافة لا نفسها على ما تقدم، ولايخفى أن أزلية المبدأ لا يستلزم أزلية المكون، وإنما يستلزم أزليته أزلية الإضافة [أعني

---

(١) في (ب) [قلنا].

(٢) في (ب) [هذا].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥)في (د) [المقترنة بالإرادة ولا حاجة فيه إلى صفة أخرى مغايرة لها].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [لا يعقل من].

(٧)ما بين المعكوفتين في (د) [إلا].

(٨)ما بين المعكوفتين في (د) [يعتبره العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر فلا يكون موجودًا عينيا ثابتا في الازل].

(٩) في (ب) [وأنه أمر اعتباري]، وفي (د) [على ما ترى].

(١٠)ما بين المعكوفتين في(د) [بأنه].

(١١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٢) قال أبو البقاء الكفوي: "الوزان، بالكسر: في الأصل مصدر وازن، وقد يطلق على ما يوزن به، وهو مختار السيد. وقد يطلق على النظير باعتبار كون المصدر بمعنى الفاعل، وقد يطلق على مرتبة الشيء إذا كان متساويا. وفي قولهم: (وزان هذا وزان ذاك) نوع خفاء كما في استعمال (يحذي بها حذو فلان) بالياء: (والوزن حق وهما عدلان... والحرص يعقبه الحرمان)" ينظر: الكليات، (ص ٩٤٦).

الاخراج من العدم] [١]، إذ لا يتصور الاخراج بدون المخرج كالضرب بدون المضروب.

على أنا نقول أنه لو كان عبارة عن الإخراج لا عن مبدأ الإخراج فأزليته لا يستلزم أزلية المكون أيضًا، لأنه لما كان أزليًا مستمر الوجود إلى زمان وجود المكون لم يكن هذا من انفكاك الأثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة في شيء، ولم يكن كالضرب مع المضروب أيضًا، وإنما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون في الأعراض الغير الباقية[٢] على ما صرح به في شرح المقاصد[٣].

قيل: لا نسلم لزوم أزلية المكون على تقدير أزلية التكوين، كيف وأن القول بتعلقه بالتكوين قول بحدوثه، إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده بالغير وفيه نظر.

لأن هذا معنى القديم الحادث بالذات على ما يقول به الحكماء، وأما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية أن يكون مسبوقا بالعدم[٤] ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث الزماني لجواز احتياجه إلى الغير في وجوده دائمًا بدوامه على ما قاله الحكماء فيما ادعوا قدمه[ل١١٦أ/ ظ] في الممكنات [وكما في صفات الله تعالى على أن تعلقه بالتكوين ليس تعلقًا بالغير بناءًا على القول إن التكوين عين المكون] [٥].

ثم لما اشتهر عن الأشعري وبعض أصحابه[٦] والمعتزلي لأن التكوين عين المكون، والتخليق عين المخلوق مستدلين بأنه لو كان غيره فإن كان قديمًا يلزم قدم العالم، وان كان حادثًا أفتقر إلى تكوين آخر فيتسلسل.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [فيه].

(٣) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام ١/ ٢٩٩).

(٤) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ٤٨).

(٥)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١١٣).

أجاب بقوله: وليس عين المكون[١] لأن التكوين عندنا عبارة عن المبدأ القديم على ما تقدم وهو غير المكون الحادث بالضرورة، وعندكم عبارة عن الفعل وهو الإيجاد والإخراج[٢] والفعل ليس عين المفعول، كالضرب مع المضروب ولأنه لو كان عينه لزم أن يكون المكون مكونًا[٣] بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيلزم أن يكون قديمًا مستغنيًا عن الصانع، وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادرعليه من غير تأثير فيه لأنه مكون بنفسه فلا يصح القول بأنه خالق العالم لأن [مجرد] [٤] كونه قادرًا عليه لا يستلزم كونه خالقًا له، وأن لا يكون الله مكونًا للأشياء إذ لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين والتكوين إذا كان عين المكون لا يقوم بذاته تعالى والكل بين البطلان[٥].

ولهذا قال التفتازاني[٦] بطلان[٧] بعينية الفعل مع المفعول ضروري، لكن ينبغي للعاقل أن يطلب لكلامهم محملًا يصح[٨] للنزاع، فإن من قال التكوين عين المكون أراد أن الفاعل اذا فعل شيئًا فليس هناك إلا الفاعل والمفعول.

وأما المعنى الذي عبر عنه بالتكوين والإيجاد[٩] فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ليس امرًا محققًا مغايرًا للمفعول في الخارج، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون حتى يلزم المحالات المذكورة.

وهذا كما يقال[ل١١٧أ/ و] أن الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في

---

(١) في (د) [وذلك].

(٢) في (د) [والتخليق والترزيق].

(٣) في (د) [مخلوقًا].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (ج) حاصله أن الرأي المذكور على الوجه الذي ذكره تام بناء على مذهب صاحب الرأي من أن التكوين عبارة عن الإيجاد، وإنما لا يتم بناء على مذهب من أثبت أن التكوين عبارة عن مبدأ الإيجاد.

(٦) سبقت ترجمته.

(٧) في (ب) [الحكم].

(٨) في (د) [محلا].

(٩) في (د) [ونحو ذلك].

الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم مع السواد، بل الماهية لو تحققت في الخارج فتكونها هو وجودها فيه، لكنهما متغايران في العقل بمعنى أن للعقل أن يلاحظ أحدهما دون الآخر فلا يتم أبطال هذا الرأي إلا بإثبات أن تكون الاشياء وصدورها عن الباري تعالى تتوقف على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى مغايرة للقدرة والإرادة.

والتحقيق: أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده اذا نسب إلى القدرة يسمى إيجادًا له، وإذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين، فحقيقة التكوين كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور في وقته، ثم تحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق والإحياء والإماتة ونحوها ومرجع الكل إلى التكوين[1] هذا[2] [أسهل] [3] ملخصًا.

أقول: فيه بحث من وجوه.

الأول: أنه يقتضي صحة قولنا المكون تكوين حمل بالمواطأة[4]، ولم يسمع ذلك من أحد.

الثاني: أن جعله عين المفعول دون الفاعل تحكم، إذ لا شيء في الخارج غير الفاعل والمفعول يسمى بالتكوين وأنه مغاير لهما في [المفهوم فلابد لجعله] [5] عين أحدهما بالمعنى المذكور دون الآخر من دليل.

الثالث: أن ما ذكره إنما يدل على التكوين والمكون لا يتمايزان في الخارج، وهذا لا يكفي في صحة كون الفعل عين المفعول في الخارج لجواز أن يكون صدق عدم الامتياز بأن يكون التكوين معدومًا في الخارج وزائد على المكون في نفس الأمر على ما صرح به في

---

(١) ينظر: شرح العقائد النسفية، (ص ٤٩).

(٢) في (ب) [ما ذكره].

(٣)ما بين المعكوفتين في (د) [انتهى].

(٤) مر بيانه.

(٥)ما بين المعكوفتين في (د) [في الذهن فلا بد لحصوله].

شرح المواقف من عينية الوجود مع الماهية بهذا المعنى[(١)].

الرابع: أنه كما لابد للاتصاف بالمكون[ل١١٧أ/ ظ] اسم فاعل في المبدأ، كذلك لابد للاتصاف بالمكون اسم مفعول من المبدأ أيضا، وكما لا يصح القدرة باعتبار تعلقها التأثيري مبدأ للاتصاف بالمكون كما ذكرناه كذلك لا يصح باعتباره مبدأ للاتصاف بالمكون والتكوين إذا كان عين المكون بحسب الذات فلا يصح أن يكون مبدأ للاتصاف به بمجرد المغايرة بحسب المفهوم.

فالأولى[(٢)] في توجيه كلامهم أن يقال: ان مرادهم بالتكوين في قولهم ان التكوين عين المكون هو أثر التكوين لأنه كثيرًا ما يصدر المصدر ويراد به الأثر[(٣)].

توضيحه: أن أثر المصادر التي مع غير التكوين والإيجاد ليس نفس المفعول بل أمور حالة في المفعول كالكسر والقتل والصبغ والقطع فإن أثرها أمور حالة في المكسور والمقتول والمصبوغ، بخلاف التكوين فإن أثره هو عين المكون لا أمر حال فيه بناء على أن الوجود عين الموجود[(٤)] عند الأشعري[(٥)].

فللإشارة إلى هذه النكتة قالوا: التكوين عين المكون[(٦)] لا أمرا زائدًا عليه، لكن [حينئذ] [(٧)] لا يصح قول مشايخنا أنه غير المكون ردًا عليهم لأن الوجود عين الماهية في الواجب والممكن عند مشايخنا أيضًا[(٨)]، على ما سبق.

نعم، يصح على مذهب من ذهب إلى زيادة الوجود على الماهية لأنه (حينئذ) يكون أثر التكوين هو الوجود لا المكون الموجود نفسه، [بناء على أن الماهية ليست

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٣٥).

(٢)في (د) حينئذ]..

(٣)في (د) [لأنه كثيرًا ما يذكر].

(٤) في (ب) [بالمعنى المذكور].

(٥) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٦٣).

(٦)في (د) [أي أثره].

(٧)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٦٣).

مجهولة][1] ثمَّ أنهم إن أرادوا بقولهم هذا أنه غير المكون بمعنى سلب العينية فالأحسن ما ذكرناه من قولنا أنه ليس عين، وإن أرادوا الغير بمعنى الاصطلاح أعني موجودان يمكن انفكاك[2] أحدهما من الآخر فظاهر أن الإضافة لا يمكن انفكاكها عن أحد المضافين ولو في التعقل[3] والتكوين عند الخصم من قبيل الإضافة على ما مر، [وبه][4] أي بالتكوين الذي ادعيناه يوجد المكون.[ل١١٨أ/ و].

(مسألة خلافية)

وخطاب "كن"[5] في قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾[6]، عبارة عن سرعة الحصول[7].

اختلفوا في أن وجود الأشياء هل يتعلق بالتكوين الذي ادعيناه، أو بخطاب كن، او بهما معًا.

فذهب[8] الماتريدي وأصحابه[9]: إلى انه يتعلق بالتكوين، وخطاب كن مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته، وليس هناك قول ولا كلام أصلًا، وإنما وجود الأشياء بالتكوين المذكور[10]، وأمر كن مجاز عن سهولة إيجاده به بمعنى أنه

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٢) مر بيانه.
(٣) مر بيانه.
(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [ووجود العالم به].
(٥) في (ب) [أي الذي يشير إليه].
(٦) سورة: مريم: الآية (٣٥)
(٧) في (د) [يعني أن التكوين لما كان عندنا عبارة عن الصفة الأزلية التي كان مبداء للإخراج والخلق، قلنا إن وجود الأشياء متعلق بهذه الصفة القديمة المسماة بالتكوين، وأن خطاب كن عبارة عن سرعة حصول المخلوق بسهولة].
(٨) في (ب) [أبو منصور].
(٩) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٠٩).
(١٠) في (ب) [الذي ادعيناه].

لو كان في قدرة البشر إيجاد الشيء بهذه الكلمة الموجزة، أما كان الإيجاد عليهم في غاية اليسر فيكون إيجاد العالم على الله تعالى أيسر في ذلك.

وقالوا في تفسير قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾﴾(١)، إنه تعالى لم يرد به أنه خاطبه بكلمة كن فكان بهذا الخطاب لأنه لو جعل خطابًا فإما أن يكون خطابًا للمعدوم فيوجد بهذا الخطاب، أو للموجود حين وجد، وكلاهما محالان.

أما الأول: فلاستحالة الخطاب بالمعدوم لعدم تصور فهم الخطاب في المعدوم فيكون عبثًا.

وأما الثاني: فلاستلزامه تحصيل الحاصل، بل إنما أراد به بيان أنه إذا أراد تكوين شيء وإيجاده يكون بسهولة بلا لفظ وتكلم.

[وذهب الأشعري وأصحابه: إلى أن وجود الأشياء متعلق بخطاب كن(٢)، وإنه حقيقة في إيجاده تعالى.

بمعنى أن الله تعالى أجري عادته في تكوين الأشياء أن يكونها لخطاب كن، فإذا أراد شيئًا يقول له كن أي أحدث فيحدث عقيب متعلق هذا القول](٣).

لكن مرادهم الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الأصوات والحروف لأنه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل، ولأنه يستحيل قيام الحادث بذاته تعالى.

فإن قيل: ان ما يتعلق به هذا الخطاب[ل١١٨أ/ ظ] إما معدوم أو موجود وكلاهما محالان كما تقدم.

---

(١) سورة: مريم: الآية (٣٥).

(٢) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام (ص ٢٩ - ٣٠).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [وأما الأشعري وأصحابه فلما قالو إن التكوين عين المكون لم يمكنهم تعليق وجود المكون بالتكوين فقالوا إنه متعلق بخطاب كن، والحق معنا لما عرفت من بطلان القول بكون التكوين عين المكون؛ ولأن التكوين عندهم حصل بخطاب كن على ما صرح به في شرح الطحاوية، وخطاب كن عندهم أزلي فيكون التكوين أيضًا أزليا فيصح تعليق وجود الأشياء به في الأزل فكان القول بجعل التكوين عين المكون مناقضًا لقولهم التكوين حصل بخطاب كن].

وأجيب: بأنه معدوم وتوقف خطاب التكوين على فهم المخاطب ممنوع، وإنما يتوقف عليه الخطاب التكليفي[1]، بل [توقف الخطاب التكليفي] [2] ممنوع أيضًا إذ يجوز أن يتعلق الخطاب التكليفي في الأزل بالمعدوم على معنى أن الشخص الذي سيوجد مأمور بالصلاة مثلا وقت وجوده.

وقيل: أن الكلام في الأزل لا يسمى خطابًا حتى يحتاج إلى مخاطب له فهم. [3] هذا القول منهم بناء على أصلهم أن التكوين ليس صفة حقيقية عندهم بل أمر اعتباري، وعين المكون فلا يصح أن يتعلق به وجود الأشياء فإن تم هذا تم ذاك والا فلا،[4]. **قال فخر الاسلام**[5][6]: إن وجود العالم بصفة التكوين، وخطاب كن معًا[7].

واعترض عليه: بأن الوجود إما أن يتعلق بكل من التكوين والخطاب مستقلًا أو لا فعلى الأول يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص[8] وذلك باطل، وعلى الثاني يلزم أن يكون الباري تعالى مفتقرًا في ايجاده إلى الغير وذلك من أمارة[9] النقص[10].

وأجيب[11]: بأنا لا نسلم لزوم افتقاره إلى الغير، كيف وأن مراده بالأمر هنا هو الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى وهو في صفاته القديمة وليست غيرًا له.

---

(١) في (ب) [لا التكويني].

(٢) ما بين المعكوفتين المعكوفتين في (ج) [توقفه].

(٣) في (ب) [واعلم: أن].

(٤) في (ب) [لكن عرفت أن غير تام].

(٥) في (ب) [البزدوى].

(٦) سبقت ترجمته

(٧) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي.

(٨) مر بيانه.

(٩) أي: علامة.

(١٠) في (ب) [وذلك باطل أيضًا].

(١١) في (ب) [عنه].

(مسألة خلافية)

واعلم: أنهم اختلفوا في أن المعدوم هل هو مكلف في الأزل أم لا؟

فقال عامة الأشاعرة أنه مكلف بالمعنى الذي ذكرناه، وإلا لم يكن التكليف أزليا واللازم باطل لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى[1]، وقالت المعتزلة وبعض أصحابنا أنه ليس بمكلف، واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أن الصبي والمجنون ليسا بمكلفين؛ لعدم أهليتهما، فالمعدوم أجدر، والجواب عنه ليس المراد بتكليف المعدوم طلب إتيان المأمور به حال العدم لأنه محال، بل المراد التكليف بالمعنى الذي ذكرناه.

الثاني أنه لو كان [ل١١٩أ/ و] مكلفًا في الأزل لزم أن يوجد أمر ونهي في الأزل من غير متعلق موجود في الأزل وهو محال.

والجواب: لا نسلم أنه محال لجواز أن يتعلق بالمعدوم في الأزل باعتبار وجوده العلمي، وهو المراد بتكليف المعدوم في الأزل.

الثالث: إنه لو كان مكلفًا في الأزل لزم تعدد كلام الله تعالى في الأزل؛ لأنه عبارة عن الأمر والنهي والخبر، وذلك متعدد، وقد اتفقوا أن كلام الله تعالى واحد في الأزل كعلمه تعالى في الأزل.

والجواب: لا نسلم لزوم التعدد في الأزل بل واحد، والتعدد إنما يعرض فيما لا يزال باعتبار المتعلق، أعني المأمور والمنهي عنه والخبر عنه كالعلم واحد في الأزل متعدد باعتبار متعلقه، [ثم لما ذكر الصفات المتفق عليها] [2] أراد أن يذكر صفات أخرى [مختلف فيها] [3]، فقال:

(مسألة خلافية)

الإدراك والقدم والبقاء ليست صفة حقيقية زائدة على ذاته.

أما الإدراك: فلأنه عبارة عن علمه تعالى خلافًا للأشاعرة، فإنهم قالوا إنه صفة مغاير

---

(١) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٢/ ٢٦٢).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقي(د) [فصل: لما ذكر الصفات التي اتفق عليها جمهور أهل السنة].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [اختلف في وجودها].

للعلم متمسكين بإدراك الشم والذوق واللمس[١]، ولأنه كمال وضده نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب اتصافه تعالى بتلك الإدراكات زائدًا على العلم، لكن على ما يليق به من نفي الاتصال بالأجسام ونفي اللذات والالآم، ولهذا اتفقوا على أن إطلاق لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح عليه تعالى ولاتصافه بها لكونها من خواص الأجسام ولم يرد بها النقل.

وذهب [الماتريدية وأكثر][٢] المتكلمين: إلى نفيه وإرجاعه إلى العلم لأن صفاته تعالى إنما يعرف بالسمع وبدلالة أفعاله عليه بحيث لو لم تكن[٣] الصفة لم يمكن ان يتكون فعله، وتلك الإدراكات ليست كذلك لأن أفعاله لا يتوقف عليها لإحاطة علمه[٤] ولم يرد به السمع أيضا.

(مسألة خلافية)

وأما القدم: فلأنه عبارة عن عدم بداية الوجود عندنا فيرجع إلى السلبي[٥]، خلافًا للأشاعرة فإنهم قالوا أنه صفة[٦] زائدة مثل العلم [وغيره][٧].

قلنا: لو كان كذلك لزم أن يكون[ل١١٩أ/ ظ] للقدم قدم، [وإلا لكان حادثًا مسبوقًا بالعدم، ولا شك أن القدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها، فإذا كانت مسبوقة بالعدم [كان الموصوف][٨] أيضًا كذلك فيلزم حدوث القديم، وذلك باطل فيكون لذلك القدم قدم][٩] فيتسلسل القدمات[١٠].

---

(١) ينظر: أبو الحسن الأشعري، ت ٣٣٠ هـ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص ٣٣)، تحقيق: د. حمودة غرابة، مطبعة مصر، ١٩٥٥ هـ. مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٩).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [مشايخ المادريدية وعليه أكثر].

(٣) في (ج) [تلك].

(٤) في (ب) [بمتعلقاتها].

(٥) أي: الصفات السلبية.

(٦) في (ب) [وجودية].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [والقدرة].

(٨) ما بين المعكوفتين في (ج) [كالموصوف].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) لعله جمع قدم.

(مسألة خلافية)

وأما البقاء: فهو عبارة عن عدم انتهاء الوجود عندنا[(١)] خلافًا [للأشعري] [(٢)] وأكثر أصحابه فإنهم قالو أنه صفة زائدة على ذاته كالعلم وغيره مستدلين بأنه تعالى باق فلابد له من البقاء كما في العالِم والقادر لأنه ليس من السلوب والإضافات، وليس عبارة عن الوجود بل هو زائدعليه لأن الوجود متحقق في أن الحدوث دون البقاء بل يتجدد بعده.

قلنا: لا نسلم أن تجدد الاتصاف بصفة يقتضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تعالى مع الحوادث لجواز الاتصاف بالعدميات[(٣)] [أيضًا فيجوز أن يتصف بالبقاء بمعنى عدم انتهاء الوجود والاتصاف بالبقاء بهذا المعنى كاف في اشتقاق الباقي منه،][(٤)] ولأن ما ذكرتم منقوض بالحدوث لأنه زال بعد أن كان في الحدوث، كما أن البقاء حصل بعد أن لم يكن، فلو دل ما ذكرتم في البقاء على كونه وجوديًا لكان الحدوث أيضًا كذلك لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة فيلزم التسلسل في الحدوثات[(٥)] الوجودية ضرورة أن الحدوث حادث، مع أنكم معترفون بأن الحدوث ليس أمرًا زائدًا.

واحتج أصحابنا بوجوه.

أحدها: أنه لا يعقل في البقاء إلا استمرار الوجود ولا معنى له سوى الوجود من حيث انتسابه إلى الزمان الثاني.

وثانيهما: أن الواجب لو كان باقيًا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لأن ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول أبدًا.

وثالثها: أن البقاء لو كان صفة أزلية زائدة على الذات قائمة به لكانت باقية، فإن كان لها بقاء انتقل الكلام إليه فيتسلسل البقاءات، [ل١٢٠أ/ و] وأيضًا يلزم قيام المعنى بالمعنى

---

(١) في (د) [واختاره الباقلاني وإمام الحرمين والرازي من الأشاعرة].

(٢) ما بين المعكوفتين في(د) [لأبي الحسن الأشعري].

(٣) جمع عدمي، ومر.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) جمع حدوث.

وهما باطلان، وإن لم يكن لها بقاء لكان كعالم بلا علم وهو باطل.

فإن قيل: هو باق ببقاء هو نفسه فلا يتسلسل.

قلنا: فحينئذ يجوز أن يكون ذات الباري باقيًا ببقاء هو نفسه وعالمًا بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة الصفات أصلًا.

فإن قيل: ان كون بقاء ذات الباري أو علمه أو قدرته نفس ذاته محال لما مر في بحث الصفات بخلاف كون بقاء البقاء هو نفس البقاء إذ لم يثبت محاليته بعد، فيجوز أن يكون نفسه كوجود الوجود.

قلنا: يشكل ببقاء سائر الصفات [١] مع أن بقائهما ليس نفسهما، فيلزم قيام المعنى بالمعنى.

فإن قيل: أن العلم [وغيره من صفات الباري تعالى] [٢] باق ببقاء هو نفسه على ما أوضحه الأستاذ[٣] بأنه لما ثبت قدم الصفات[٤] ولزم كونها باقية، وامتنع الباقي بلا بقاء، وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت أن كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلًا صفة للذات بها يكون عالمًا، وبقاء لنفسه به يكون هو باقيًا، وكان بقاء الذات بقاء لها، وبقاء لنفسه أيضًا[٥]،حتى يلزم كونه عالمًا ولا بقاؤه بقاء للذات حتى يلزم كونها باقيًا ببقاء علمه[٦].

قلنا: يلزم أن يكون الذات عالمًا بما هو بقاء، والعلم باقيًا بما هو علم هو باطل، اللهم الا أن يقال المحال كون الشيء عالمًا بما هو بقاء له وباقيًا بما هو علم له، وههنا العلم علم

(١) في (ب) [العلم والقدرة فإنهما باقيتان].

(٢)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) أبو المظفر شاهفور الإسفراييني، ت٤١٨ه

(٤) في (ب) [وبقائها].

(٥) في (ب) [ولم يكن العلم صفة لنفسه].

(٦) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين - الإمام أبو إسحاق الإسفراييني الشافعي ت ٤١٨ه، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٣ه/ ١٩٨٣م

للذات وليس بقاء له، والبقاء بقاء للعلم وليس علمًا له.

(١) بيان من الصفات.

[ولله تعالى يد: لقوله تعالى ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ (٢) هذا الشروع في بيان المتشابهات] (٣).

(مسألة خلافية)

اعلم أنهم اختلفوا في أن الراسخ في العلم هل يعلم تأويل المتشابهات (٤).

فذهب (٥) السلف من الصحابة والتابعين (٦) عامة الماتريدية (٧): إلى أنه لاحظ لأحد في ذلك، وإنما الواجب فيه التسليم [والتفويض] (٨) إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيته المراد عنده؛ [لابتلاء الراسخين] (٩).

(١٠) وعلى هذا يجب الوقف على قوله تعالى: "إِلَّا ٱللَّهُۗ" في قوله تعالى: "وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ"، فيكون قوله والراسخون ثناء[ل ١٢٠أ/ ظ] مبتدأ من الله تعالى بالإيمان والتسليم بأن الكل من عنده لا عطفًا على الله.

وذهب (١١) الأشاعرة (١٢) والمعتزلة: إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف على قوله والراسخون في العلم لا على ما قبله والواو فيه للعطف لا للاستئناف، لما رأوا أن

---

(١) في (د) [مطلب في تأويل المتشابهات، فصل في].

(٢) جزء من آية: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة غلّتْ أيديهمْ ولعنوا بمَا قَالوا﴾. سورة: المائدة ٦٤

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [أو لا؟].

(٥) في (ب) [عامة].

(٦) في (ب) [واختاره].

(٧) في (د) [وقدماء الأشاعرة وهو رواية عن الأشعري]. ينظر: مقالات الإسلاميين ص ٢٢٤.

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في (ب) [وقالوا:].

(١١) في (ب) [عامة المتأخرين من].

(١٢) في (د) [واختاره]. ينظر: مقالات الإسلاميين (ص ٢٢٤)

أهل البدع والضلال بعد انقراض السلف تمسكوا بظواهر المتشابهات في إثبات مذهبهم الباطل من إثبات الجسم والجهة فاضطروا إلى إلزامهم وإبطال مذهبهم ودلائلهم فاحتاجوا إلى التأويل، ولهذا قيل مذهب السلف أسلم ومذهب الخلف أحكم.

[و] [١] المراد بالتأويل الذي اختاره الخلف وفوضه السلف إلى علم الله تعالى هو التأويل التفصيلي، وإلا فالتأويل الإجمالي مما لا خلاف في لزومه بين الفريقين فإنه لما لم يكن حمل النصوص على معانيها الحقيقية في الجسم والجوارح والتحيز والانفعالات على ما سيأتي بيانه لمنع البراهين عنها، ولم يجز إبطال الأصل بالكلية مع ورود الشرع بمجرد عدم إدراكنا حقيقة الوصف بلا كيف حملوا على المجاز في الصفات بلا كيفية واعتقدوا ما ورد به الآيات والأحاديث المشهورة مع التنزيه عما يوهم ظواهرها، وإن لم يعرف تفاصيلها فيفوض علمها إلى الله تعالى وهذا تأويل إجمالي كما أشار إليه[٢] في المواقف[٣][٤].

ووجه: لقوله تعالى: ﴿وَجْهُ رَبِّكَ﴾[٥]

ونفس: لقوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾[٦].

وعين: لقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٧].

وجنب: لقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[٨].

وقدم: لقوله ﷺ: «**فيضع الجبار قدمه في النار**»[٩].

---

(١) ما بين المعكوفتين في(د) [ثم].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [في المرصد الثاني في التنزيهات].

(٣) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٣٢:٢٩).

(٤) في (د) [له أي: الله تعالى يد [لقوله تعالى يد الله فوق أيديهم]

(٥) سورة: الرحمن الآية (٢٧).

(٦) سورة: آل عمران الآية (٢٨)

(٧) سورة: القمر الآية (١٤)

(٨) سورة: الزمر الآية (٥٦)

(٩) مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، (حقق الأجزاء من (١ إلى ٩)، وعادل =

وأصبع: لقوله ﷺ: «إن قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن»[(١)].

ويمين: لقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ﴾[(٢)]

وكف لقوله ﷺ: «وضع كفه بين كتفيَّ»[(٣)].

واستواء: لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ۝﴾[(٤)].

ونور: لقوله تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ﴾[(٥)].

وغضب ورضاء، وهذه الأشياء كلها صفة زائدة على ذاته بلا كيف ولا يرجع إلى شيء من صفاته ولا نعلم كيفيتها ولا نعتقد حقيقتها الظاهرة من الجسم والجسمانية والكيفية الانفعالية، بل نعتقد أصلها ونفوض كيفيتها إلى الله تعالى على ماعليه السلف.

وأما الخلف[ل١٢١أ/ و]: فقد أولوا اليد بالقدرة وكونها ثنتية وجمعًا للدلالة على الكمال، والوجه بالوجود[(٦)]، والنفس بالذات، والعين بالبصر، والجنب بالأمر، والقدم والأصبع واليمين بالقدرة، والاستواء بالاستيلاء، والكف بالتدبير[(٧)] [(٨)].

=

بن سعد (حقق الأجزاء من ١٠ إلى ١٧) وصبري عبد الخالق الشافعي (حقق الجزء ١٨)، ط: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)، مُسْنَدُ أَبِي حَمْزَةَ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (١٣/ ٤٢٧، رقم (٧١٦٧).

(١) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى اللهعليه وسلم، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي - بيروت، كتاب: الْقَدَرِ، بَابُ: تَصْرِيفِ اللهِ تعالى الْقُلُوبَ كَيْفَ شَاءَ، (٤/ ٢٠٤٥، رقم (٢٦٥٤).

(٢) الزمر ٦٧.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، (٣٦/ ٤٢٢، ٤٢٣، رقم (٢٢١٠٩).

(٤) سورة: طه: الآية (٥).

(٥) سورة: النور: الآية (٣٥)

(٦) أي: وأولوا الوجه بالوجود.

(٧) في (د) [وكذا أي صفة زائدة على ذاته بلا كيف].

(٨) في (د) [قضاؤه: وهو في اللغة الحكم وفي الاصطلاح هو الخلق والإيجاد مع زيادة الأحكام، وقدره أي تقدير الأشياء كلها فيالأزل على ما هوعليه في الخارج من الأحوال والصفات لكن لا نعلم كنه كيفيتها وإرجاعهما =

[في بيان أسمائه تعالى] (١).

[وله تعالى اسماء، والتسمية بها توقيفية(٢)](٣).

لا خلاف في جواز إطلاق الاسماء والصفات على [الله] (٤) تعالى بحسب كل لغة إذا ورد إذن الشرع، ولا في عدم جوازه اذا ورد منعه.

[واختلفوا] (٥) فيما أخذ من الصفات والأفعال ولم يرد به إذن ولا منع، وكان [الله] (٦) تعالى موصوفًا بمعناه ولم يكن إطلاقه موهمًا بما يستحيل في حقه بل يشعر بالتعظيم.

فعند جمهور أهل السنة(٧): لا يجوز للاحتياط احترازًا عما يوهم باطلًا لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع.

وعند المعتزلة والكرامية: يجوز وإليه مال القاضي أبو بكر(٨)، وتوقف إمام

=

بعض المشايخ إلى صفة التكوين، وجمهور الأشاعرة أرجعوا القضاء إلى الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشاعرة على ما هيعليه فيما لا يزال القدر إلى التكوين والإيجاد على قدر مخصوص، والحكماء أرجعوا القضاء إلى العلم بالأشياء على الوجه الأكمل وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية، والقدر إلى خروج الأشياء من العدم إلى الوجود العيني على الوجه الذي يقدر في القضاء، والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسنون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم].

(١) ما بين المعكوفتين في (د)[فصل في بيان أقسام الاسم].

(٢) في (ب) [اي يتوقف على إذن الشارع].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [تسمية الله تعالى بالأسماء توقيفية أي: يتوقف إطلاقهاعليه تعالى على الإذن من الشارع على الأصح أي...].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [الله].

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [وإنما الخلاف].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [الله].

(٧) ينظر هذه الأقوال في شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢١٠).

(٨) هو القاضي أبو بكر محمَّد بن الطَّيب بن محمَّد بن جعفر الباقلاني، ت ٤٠٣ هـ ينظر ترجمته في: ترتيب المدارك للقاضي عيَاض (٧/ ٤٤). وسير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠).

الحرمين[١].

واختلفوا أيضًا في إطلاق ما يرادف الأسماء الواردة في الشرع ولم يوهم نقصًا.

قيل: يجوز لأن الإذن بأحد المرادفين إذن بالآخر ولا يوهم نقصًا حتى يجوز نحو العارف.

ومنعه إمام الحرمين بأن معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة، وكل منهما حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي، والقياس إنما يعتبر في العمليات دون الأسماء والصفات.

وأجيب[٢]: بأن التسمية من باب العمليات وفعل اللسان فيجري فيها القياس] [٣] والذي ورد فيه الإذن تسعة وتسعون لما في الصحيحين أن لله تسعة وتسعون اسما[٤]، وليس فيها تعيين تلك الأسماء، وإنما عينها الترمذي.

في بيان الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى

(مسألة خلافية)

الاسم: أي اللفظ الدال على المعنى [مطلقًا، اسمًا كان أو فعلا أو حرفًا.

غير التسمية أي وضع اللفظ للمعنى.

وغير المسمى أي المعنى الذي وضع اللفظ بإزائه] [٥].

وأما ما اشتهر عن الأشعري أنه: أي الاسم.

---

(١) إمام الحرمَين هو ضياء الدين أبو المعالي أبو محمَّد عبد الملك بن عبد الله بن يوسفَ الجوينيُّ، ت ٤٧٨ هـ، ينظر

ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٨ / ٤٦٨)، وطبقات الشافعيين لابن كثير (١ / ٤٦٦).

(٢) في (ب) [عنه].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه برقم "٢٧٣٦"، ومسلم في صحيحه برقم "٢٦٧٧"، والترمذي في سننه برقم "٣٥٠٧"، وكلهم من حديث أبي هريرة.

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [على ما يعم الأنواع الثلاثة للكمة غير التسمية، وهو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه، وغير المسمى أي: المعنى الذي وضع الاسم بإذائه وهذا ظاهر لا نزاع في].

قد يكون عين المسمى نحو الله(١) **وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق**(٢) **مما يدل على صفة الفعل**(٣).

وقد يكون لا هو ولا غيره نحو العليم والقدير مما يدل على صفة ذاتية ليست عين الذات ولا غيره.

وما اشتهر أيضًا عن(٤) **الماتريدي[ل١٢١أ/ ظ]: أنه عين المسمى مطلقًا**(٥).

فالمراد به أي بالاسم(٦)

هو المدلول أي المعنى الذي دل عليه الاسم بالوضع

لا اللفظ، إذ لا نزاع في مغايرة اللفظ الدال للمدلول المسمى، وإنما النزاع في المدلول الذي هو الذات [المسمى] (٧) من حيث هو كما في أسماء الأعلام، أو أمر عارض للذات نحو الخالق والرازق، أو أمر ليس عينه ولا غيره نحو العليم والقدير.

فالأشعري(٨) أخذ المدلول أعم من المطابقى والتضمني(٩) واعتبر في اسم العليم المطابقى وفي أسماء الصفات المعاني التضمنية المقصودة بالذات.

فزعم: أن مدلول(١٠) الله هو نفس الذات(١١)، ومدلول نحو الخالق هو الخلق وهو غير الذات، ومدلول نحو العليم هو العلم وهو لا هو ولا غيره.

---

(١) في(د) [فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه أصلا].

(٢) في (د) [ونحوهما].

(٣) في (د) [زائدا على الذات].

(٤) في (د) [مشايخنا].

(٥) ينظر: إشارات المرام من عبارات الإمام (ص ٣٦).

(٦) في (ب) [في قولهم هذا].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٨/ ٢٠٨)، وإشارات المرام (ص ٩٩).

(٩) دلالة التضمن: دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له. شرح السلم للقويسني، (ص ١٢).

(١٠) في (ب) [لفظة].

(١١) في (ب) [لكونه علمًا له].

[ومشايخ الماتريدية[١]] [٢] اعتبروا المدلول المطابقي فأطلقوا القول بأن الاسم نفس المسمى مطلقًا للقطع بأن المدلول المطابقى[٣] نفس المسمى [في جميع الأسماء فإن المدلول المطابقي للخالق مثلًا ذات له الخلق وهو المسمى] [٤] بعينه.

[وهكذا] [٥] فإن قيل: فعلى هذا لا معنى لهذا النزاع لأنه إن أريد بالاسم هو اللفظ الدال يكون غير المسمى بالاتفاق، وإن أريد به المدلول الأعم[٦] على ما قاله الأشعري ينقسم إلى الأقسام الثلاثة[٧] بالاتفاق وإن أريد به المدلول المطابقي بكون عينه بالاتفاق فيكون النزاع لفظيًا.

قلنا: [٨] لا شك في متانة هذا إلا أن الاسم قد يطلق ويراد به مدلوله نحو زيد كاتب[٩]، وقد يراد به لفظه نحو زيد اسم[١٠].

وعلى الأول قد يراد به نفس ماهية المسمى نحو الحيوان جنس والإنسان نوع، وقد يراد به [الفرد الخارجي][١١] [١٢] نحو [زيد كاتب] [١٣] وجاءني إنسان ورأيت حيوانًا، فبهذا الاعتبار وقع الاشتباه المفضي إلى الاختلاف فصار محلًا للنزاع.

وأما ما نقل عن بعض الأشاعرة أن التسمية عين الإسم بمعنى اللفظ مخالف للعرف واللغة، ولا ضرورة في ارتكاب اصطلاح جديد، بل الحق أن التسمية غير الاسم مطلقًا،

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٠٨).
(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [مشايخنا].
(٣) في (د) مثلا ذات له الخلق].
(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٦) في (د) [المطابقي].
(٧) في (ب) [المذكورة].
(٨) في (ب) [بأنه].
(٩) في (د) [والله رازق].
(١٠) في (د) [اسم معرب، وضرب فعل].
(١١) ما بين المعكوفتين في (د) [بعض أفرادها].
(١٢) أي: عن الذهن.
(١٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

واعلم أنهم اتفقوا على أن دلالة الأسماء على المسميات [ل١٢٢أ/ و] والألفاظ على المعاني بالوضع لا بالمناسبة(١) بينها] (٢).

(مسألة خلافية)

ثم اختلفوا في تعيين الواضع. (٣)

(٤)فذهب جمهور أهل السنة إلى أنه هو الله تعالى وضعها لمعانيها ثم علمها لعباده، لكنهم اختلفوا في طريق التعليم،

فذهب الأشعري وأصحابه(٥) إلى أنه علمها لهم بالوحي إلى آدم عليه السلام، أو بخلق الأصوات في جسم من الأجسام وأسماعهم إياها إذ يخلق علم ضروري بها في بعضهم.

[والمختار عندهم] (٦) هو الأول لأنه هو المعتاد في تعليم الله تعالى لعباده، ولقوله تعالى ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾(٧)، أي الألفاظ [الدالة على معانيها اسما أو فعلا أو

---

(١) أي: بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [فصل في بيان أقسام الاسم وكون أسماء الله تعالى توقيفية وكون الاسم عين المسمى أو غيره، الاسم: أي الذي يطلق على الشيء، أماأن يؤخذ من الذات بأن يكةن المسمى به ذات الشيء من حيث هو نحو الله فإنه علم الذات المخصوصة ابتداء عند الجمهور بلا اشتقاق فيه أصلا على ما روي عن أبي حنيفة والشافعي، وقيل: إنه علم له منقول من الصفية الأصلية، وقيل إنه ليس بعلم أصلا بل اسم بمعنيالإله: أي: المعبود أو القادر، ويطلقعليه تعالى مستدلا بأن وضع العلم يقتضي العلم بذات العلم ولا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة ذاته تعالى، قلنا إن واضع الأسماء هو الله تعالى لا البشر على ماعلية الجمهور، ولو سلم أن البشر على ماعليه البهشمية لكن ال نسلم أن لا سبيل للعقول إلى العلم بحقيقة الواجب مطلقًا لم لا يجوز أن يكون لعقول أصحاب النفوس القدسية المجردة سبيلا إليه بأن خلق الله فيهم علما ضروريا لذاته، ولو سلم ذلك لكن لا نسلم لزوم العلم في الوضع بكنه الموضوع له لم لا يكتفي العلم بوجه من الوجوه، واعلم أن جمهور العلماء اتفقوا على أن دلالة الألفاظ على معانيها بالوضع لا لمناسبة بينهما على ما في محله].

(٣) في (ب) [ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا يدفع كون الاختلاف لفظيًا].

(٤)في (د) [مطلب الخلاف في طريق تعليم الأسماء].

(٥) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٢/ ١٨).

(٦)ما بين المعكوفتين في (د) [والأظهر هو الأول].

(٧) [البقرة: ٣١].

حرفًا] (١).

وقال أبو منصور الماتريدي وأصحابه(٢) أن التعليم بطريق خلق الأصوات في جسم غير معتاد، وبطريق خلق علم ضروري غير مراد، لأن حصول العلم الضروري إما بالبديهية أو بالحواس، ومعرفة آدم عليه السلام أسماء الأشياء ليس بالبديهية ولا بالحس وإلا لعرفها الملائكة أيضًا لاستوائهم آدم عليه السلام في البديهة والحواس السليمة.

وكذا بطريق الوحي غير مراد(٣) لأن الوحى بنزول الملك والله تعالى لم يعلم الأسماء للملائكة كلها قبل آدم عليه السلام لقوله تعالى ﴿أنبؤنى بأسماء هؤلاء﴾(٤)، إلا انه ولا مخصص لتخصيص الملائكة ببعضهم غير [ملائكة] (٥) الوحي.

فطريق التعليم ليس إلا الإلهام(٦) بإلقاء المعنى في قلبه بأن اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا إسماع لفظ وهو علم استدلالي لاجتماعه مع التوجه وإعمال أسباب العلم بخلاف خلق العلم الضروري(٧).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [الشاملة للأسماء والأفعال والحروف لأن كلا منها علامة على مسماه].

(٢) ينظر: شرح العضد على مختصر المتهى (٢/ ١٨، ١٩).

(٣) في (ب) [أيضًا].

(٤) [البقرة: ٣١].

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [فصل في أحواله تعالى من رؤيته وجواز العلم بكنهه وعدم جوازه].

(٦) تعريفه ما ذكره الشارح بقوله: بإلقاء المعنى... إلخ..

(٧) في (د) [لكن يرد عليهم أن كون الملائكة مساوية لآدم. عليه السلام في الحواس ممنوع إذ ليس فيهم شيء من الحواس أصلا فليس لهم العلم بالمحسوسات من حيث إنهم محسوس، وذهبت البهشمية إلى أن الواضع هو البشر وأحد، وجماعة ثم حصل التعريف لباقيهم بالإشارة والتكرار كما في الأطفال يتعلمون اللغات بترديد الألفاظ مرة بعد أخرى وذهب الأستاذ إلى أن القدر المحتاج إليه في التعريف يحصل بالتوفيق من الله تعالى وغيره محتمل للأمرين، وقال القاضي أبو بكر الجميع مكن عقلا فالظاهر فيه التوقف، أو من جزءها أي: من أي جزء الذات كالجسم للإنسان وهذا محال في حقه تعالى لعدم جزئهلا زهنا ولا خارجا، أو من وصفها حقيقيا كان الوصف كالعليم أو إضافيا كالماجد بمعنى العالي أو سلبيا كالعزيز، أو من الفعل الصادر عنها كالخالق، وقيل: هما أي الأخيران جائزان بالاتفاق في حقه تعالى لعدم إيهامه نقصا في حقه تعالى].

[فصل: في رؤية الله تعالى][1]

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة بمعنى الانكشاف التام الحاصل بحاسة البصر منزهًا عن الجهة والمقابلة والمكان وارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع[2] الخارج من العين بالمرئي على ما هو العادة في رؤية الأجسام، لا بمعنى الانكشاف التام العلمي إذ لا نزاع لأحد في حصول [هذا الانكشاف] [3]، بل النزاع في الانكشاف التام الحاصل بالبصر فوق الانكشاف العلمي بدون[4] الجهات المتصورة في رؤية الأجسام، فجوزه أهل السنة، ومنعه سائر الفرق.

قال[ل١٢٢أ/ ظ] في شرح الجوهرة: قولهم بالإبصار اقتصار على ما هو آلة الرؤية عادة[5]، وإلا فالمؤمنون يرون ربهم في الجنة بجميع أجزائهم البدنية على ما نص عليه القرطبي، أو بجميع أجزاء وجهه على ما ذهب إليه البعض.

جائزة عقلا: بمعنى[6] أن العقل إذا خلي وطبعه لم يحكم بامتناعها ما لم يقم برهان على الامتناع، مع أن الأصل عدم الامتناع فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان.

واحتجوا عليه بالنقل والعقل.

أما النقل وهو مختار أبي منصور الماتريدي وأصحابه[7] فبقوله تعالى حكاية عن

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) الشعاع بالضم وتخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب. وقيل هو شيء مترقرق غير ضوء وتحت الشّعاع عند المنجمين عبارة عن اختفاء كوكب بسبب نور الشمس. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ١٠٢٩).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [شيء].

(٥) ينظر: الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني ت ١٠٤١ هـ عمدة المريد لجوهرة التوحيد المسمى بالشرح الكبير(٢/ ٨٤٢)، تحقيق: بشير برمان، دار الكتب العلمية لبنان، ط الأولى ٢٠١٨ م.

(٦) شروع في تعريف الجواز العقلي.

(٧) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ١٥٨

موســـي عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾(١)، **والاحتجاج من وجهين.**

الأول: أن موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع ما سألها، لأنه حينئذ إما أن يعلم امتناعها أو يجهلها، فإن علمه فالسؤال به عبث(٢) وسفه(٣) [فلا يليق صدوره عن موسي عليه السلام](٤).

[وإن لم يعلم](٥) فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى لا يكون نبيا كليما.

الثاني: أنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل واستقراره أمر ممكن [في نفسه، وما علق على الممكن ممكن](٦)، إذ لو [كان ممتنعًا](٧) لزم إمكان صدق الملزوم بدون [صدق](٨) اللازم وهو محال.

واعترض على الأول بوجوه:

الأول: أن موسى عليه السلام لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لأنه لازم لها.

والجواب عنه: أن الرؤية المطلوبة في قوله ﴿أرني﴾(٩)، لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه أيضًا بمعناه، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أنه إذا وصل(١٠) بإلي

---

(١) سورة: الأعراف: الآية (١٤٣)

(٢) العبث: ارتكاب أمر غير معلوم الفائدة. وقيل هو الاشتغال عما ينفع بما لا ينفع. وقيل: أن يخلط بعمله لعبا، ويقال لما ليس فيه غرض صحيح عبث. وعبث به الدهر كناية عن تقلبه. ينظر: التعريفات (ص١٤٦)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٣٥).

(٣) السفه: بفتح السين والفاء في اللغة وهو الخفة والحركة والاضطراب ومنه هو سفيه أي مضطرب. وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن خفة تعتري الإنسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل والشرع. والسّفيه من به تلك الخفة والاضطراب. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٩٥٨).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [وإن جهلها].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [لو امتنع].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) سورة: الأعراف: الآية (١٤٣).

(١٠) أي: عدي.

فبعيد جدًا ولا يعدل عن الظاهر[(١)] إلا بدليل ولا دليل ههنا، فوجب حملها على الرؤية لا العلم الضروري.

بل نقول حملها على عليه ممتنع ههنا، وإلا لزم ألا يكون موسي عليه السلام عالمًا بربه مع أنه يخاطبه، والمخاطب في حكم الشاهد ولفوات مطابقة السؤال للجواب، لأن قوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[(٢)] نفي الرؤية لا العلم الضروري.

[الثاني] [(٣)]: أن موسي عليه السلام إنما سأله قومه[ل١٢٣أ/ و] ليعلموا امتناعه فيمتنعوا عن طلبها بقولهم ﴿لن نؤمنَ لكَ حتى نرى الله جهرةً﴾[(٤)] [(٥)] لا لنفسه لأنه كان عالمًا بامتناعها.

قلنا: هذا أيضًا خلاف الظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل، ولأن قومه إن كانوا مؤمنين مصدقين له كفاهم قوله أن الرؤية ممتنعة فلا تسألوها، وإن لم يكونوا مؤمنين له لم يصدقوه أيضًا في قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ إخبارًا من الله تعالى، لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب، وعلى التقديرين يكون السؤال عبثًا.

الثالث: أنه سألها لنفسه وإن علم امتناعها عقلًا ليتأكد دليل العقل بالنقل.

قلنا: إن العلم لا يقبل التفاوت لأنه[(٦)] صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض بوجه فلا معنى لطلب زيادته وتأكده.

وعلى الثاني: بأن تعليق الرؤية على استقرار الجبل إما حال سكونه، وإما حال حركته، وكلاهما محالان، والمعلق على المحال محال.

قلنا: أنه علقه عليه من حيث هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة وهو ممكن، إذ

---

(١) الظاهر: ما دل على معنى دلالة راجحة بحيث يظهر منه المراد للسامع بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص. ينظر: التعريفات (ص١٤٣)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٣٠).

(٢) سورة: الأعراف: الآية (١٤٣)

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) سورة: البقرة الآية (٥٥)

(٥) سورة: البقرة: الآية (٥٥)

(٦) العلم.

لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، ولأن الاستقرار حال الحركة ممكن بأن يحصل بدل الحركة، وإنما المحال هو الاستقرار مع الحركة.

وأما العقل:

وهو مختار الأشعري[(١)] وأصحابه: فأنا نري الجواهر والأعراض فلابد لصحة الرؤية من علة مشتركة بينهما فهي إما الوجود أو الحدوث أوالإمكان، والأخيران باطلان فتعين الأول، وهو مشترك بين الواجب وسائر المرئيات فيصح أن يكون مرئيًا أيضًا.

واعترض عليه بوجوه:

الأول: أنا لا نسلم أنا نري الجوهر والعرض [معًا، بل] [(٢)] المرئي هو العرض فقط، وما نري من الطول والعرض مرجعها إلى المقدار القائم بالجسم، فيكونان عرضين.

قلنا: إن القول بوجود المقدار القائم بالجسم مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وتركب الجسم من الهيولي والصورة، وأنه باطل على ما في محله، وإذا كان الجسم مركبًا من الجواهر الفردة فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمت[(٣)] مخصوص، ومرجع العرض إلى الأجزاء المتألفة في سمت آخر، فرؤية[ل١٢٣أ/ ظ] الطول والعرض هي رؤية تلك الأجزاء الجوهرية بعينها فيكون جوهرًا لا عرضًا.

الثاني: لا نسلم احتياج صحة الرؤية إلى العلة لأنها عبارة عن الإمكان، والإمكان عدمي فلا يحتاج إلى العلة.

قلنا: المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن أن يتعلق به الرؤية، لا ما يؤثر فيها، ولا شك في احتياجها إلى المتعلق، والمتعلق لابد وأن يكون موجودًا [لأن الرؤية من الأعراض الموجودة في الخارج] [(٤)]، وبذلك اندفع ما قيل لا نسلم أن الحدوث لا يصلح علة لصحة [رؤية الإنسان؛ لأن] [(٥)] الصحة عدمية فجاز أن يكون علتها عدمية أيضًا، وما قيل

---

(١) في (د) [وأكثر]، ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢ / ١١٤)، وإشارات المرام (١١٧).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [مقابل].

(٣) السمت: خط مستقيم واحد وقعغليه الحيزان. ينظر: التعريفات، (ص ١٢١).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [الروية فإن].

أيضًا[١] لا نسلم أن علة الصحة إذا كانت موجودة في الواجب كانت الصحة أيضًا ثابتة فيه لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطًا أو خصوصية الفرع مانعًا، وذلك لأن العدم لا يصلح متعلقًا بشيء أصلًا لا للرؤية ولا لصحتها، ولأن متعلقها ليس خصوصية الجوهر أو خصوصية العرض بل هوية مشتركة بينها وبين الواجب فلا يتصور هناك اشتراط شيء معين ولا تقييد بارتفاع[٢].

مانع ثم المختار عند المحققين هاهنا هو مسلك أبي منصور الماتريدي، ولذا قدمناه.

واجبة نقلًا لما ورد من الدليل السمعي[٣] بإيجاب رؤية المؤمن ربه في الآخرة.

أما الآيات فكثيرة منها: قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[٤].

وأما الحديث فنحو ما رواه البخاري مرفوعًا: "إنكم ستَرَون ربكم كما تَرَون القمرَ ليلةَ البدر"[٥]

وأما الإجماع: فلأن الأمة أجمعوا قبل [ظهور] [٦] المخالفين على وقوع الرؤية[٧] وعلى كون الآية والحديث محمولين على ظاهرهما، ومثل هذا الإجماع يفيد اليقين.

[واحتج المخالفون: بأن] [٨] الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة [٩] ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية البعد ولا في غاية القرب وكل ذلك محال في حقه تعالى[١٠].

---

(١) في(د) [فإن].

(٢) في (ب) [مانع]، (د) [].

(٣)في (د) [من الأيات والأحاديث والإجماع].

(٤) سورة: القيامة: ٢٢-٢٣].

(٥) أخرجه بنحوه البخاري في صحيحه برقم "٧٤٣٤" من حديث جرير ﷺ بلفظ «ستَرَون ربكم كما تَرَون هذا القمرَ لا تضامُّونَ في رؤيته».

(٦)ما بين المعكوفتين في (د) [حدوث].

(٧) في (ب، د) [في الآخرة،].

(٨)ما بين المعكوفتين في (د) [ثم ظهرة مقالة المخالفين وشبه المنكرين، وأقوى شبههم من].

(٩)في (د) [ومكان].

(١٠) في (د) [إلى غير ذلك].

(١)لأنه قياس الغائب على الشاهد(٢) [مع الفارق] (٣) فيكون فاسدًا.

(٤)وبقوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾(٥).

قلنا: [أولًا لا نسلم كون اللام في الإبصار] (٦) للاستغراق [ولو سلم ذلك فلا نسلم أنه لعموم السبب لم لا يجوز ان يكون لاستيعاب المجموع من حيث المجموع فيكون السلب مسلطا على المجموع[ل١٢٤أ/ و] من حيث المجموع فيكون رفعا للإيجاب الكلي(٧) لا سلبا كليا(٨) ولو سلم أنه لعموم السلب(٩) ولكن لا نسلم أنه لسلب الاحاد ولم لا يجوز أن يكون لسلب المجموع لأن استغراق الجمع لاستيعاب المجموع لا لاستيعاب الاحاد ولذا قالوا إن معنى قولنا جاءني الرجال جاءني كل جمع جمع من جموع الرجل وهذا لا ينافي خروج واحد واثنين من الحكم فالمعنى لا تدركه كل جمع من جموع الأبصار فلا ينافي رؤية واحد واثنين وآحاد الأبصار، ولو سلم أنه لاستيعاب الآحاد مثل استغراق المفرد ولاضمحلال(١٠) معنى الجمعية باللام ولئلا يلزم التكرار في معنى الجمع المستغرق؛ لأن

---

(١) في (د) [فكذا الرؤية المشروطة بها قلنا هذا].

(٢) قياس الغائب على الشاهد: هو نوع من القياس عقلا، ويعني أن يحمل غائب على حاضر، فمثلا قياس أحكام الله على أحكام المخلوقين. وقد أخذ به أهل الكلام. وهو على التحقيق فاسد لا يصح اعتباره. وهوإِنَّمَا يعْتَبر فِي العمليات على تَقْدِير ظُهُور جَامع إِلَّا أن يكون للتوضيح والتقريب إِلَى الأفهام القاصرة دون الِاسْتِدْلَال. ينظر: الكليات (ص١٠٨٣، ومعجم مصطلح الأصول، (ص ٢٥٨).

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤)في (د) [ومن شبههم السمعية قوله:].

(٥) الأنعام ١٠٣.

(٦)ما بين المعكوفتين في (د) [بعد تسليم كون الإبصار].

(٧) سبق تعريفه.

(٨) سبق تعريفه.

(٩) عُمُوم السَّلب: هُوَ السَّلب الْكُلِّي مثل لَا شَيْء من الْإِنْسَان بِحجر وَالْفرق بَينه وَبَين سلب الْعُمُوم فِي سلب الْعُمُوم. ينظر: دستور العلماء (٢/ ٢٧٠).

(١٠) [الاضمحلال]: اضمحلَّ السحابُ، بالحاء: إذا انقشع. واضمحلَّ الشيء: إذا ذهب، قال:

طال قرنُ الشمس لما طلعت ... وإذا ما حضر الليلُ اضمحلّ

ويقال: أيضاً: امْضَحَلَّ، بتقديم الميم على الضاد، على القلب. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٦/ ٤٠٠٢).

الثلاثة مثلًا جماعة فيندرج في مفهوم الجمع المستغرق بنفسها وجزء من الأربعة وما فوقها فيندرج فيه الضياء من ضمن الأربعة وما فوقها فيلزم التكرار فلا نسلم أن] (١) [الإدراك عبارة عن الرؤية مطلقًا، لم لا يجوز أن يكون عبارة عن الرؤية] (٢) على وجه الإحاطة بجوانب المرئي، ولو سلم ذلك فلا نسلم دلالته على عموم الأوقات والأحوال [وهل الملائكة كذلك] (٣)..

[ثانيًا: أن هذا دليل لنا لا علينا لأن الرؤية لو امتنعت لما حصل التمدح بنفسها كالمعدوم لا يمدح بنفي الرؤية منه لا متناعها فيه، وإنما التمدح في أن يمكن رؤيته ولا يرى للتمتع بعظمته الكبرياء(٤)، ولهم أن يقولو إن عدم تمدح المعدوم ليس لامتناع رؤيته بل لاشتماله على معدن كل نقص أعني [المعدوم] (٥) العدم، كيف وقد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعهما في القرآن] (٦).

(مسألة خلافية)

[ذهب بعض الأشاعرة:إلى انهم] (٧) لا يرون الله في الآخرة، واستدلواعليه بهذه الآية بأنها عامة خص منها المؤمنون فبقيت على عمومها في غيرهم، والحق أنهم يرونه على ما نص عليه الأشعري وأكثر أصحابنا(٨)، وكذا الخلاف(٩) في مؤمن الجن.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [ولعموم السلب لا سلب العموم، وكون الإدراك هو الرؤية مطلقًا لا الرؤية على وجه].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج، د).

(٤) الْكبر بِالْكَسْرِ الرِّفْعَة والشرف وَالْعَظَمَة وَمِنْه الكبرياء. ينظر: دستور العلماء، (٣/ ٨٣).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [واستدل بعض أصحابنا الماتريدية وابن عبد السلام من الأشاعرة بهذه الآية على أن الملائكة].

(٨) ينظر: أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعري ت ٣٢٤ هـ الإبانة عن أصول الديانة (ص ٤٧)، تحقيق: د. فوقيه حسين محمود، دار الأنصار– القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٧ ه.

(٩) في (د) [وما هو الحق].

وأما مؤمنات هذه الأمة ففيها ثلاث مذاهب:

أحدها: أنهن لا يرونه لقصرهن في الخيام.

والثاني: [يرونه كالمؤمنين] (١).

والثالث: يرونه في الأعياد فقط.

وأما الكافر والمنافق فلا يرونه بالاتفاق(٢).

وأما في [حال] (٣) **الدنيا [حال]** (٤)**اليقظة فلا نقل فيه أصلًا**(٥)، حتى قال الهيتَمِيُّ: أن من ادعي أنه رأي ربه يقظة بعين البصر فهو كافر(٦).

واختلفت الصحابة في حق نبينا ﷺ:

فقال بعضهم: أنها وقعت له يقظة(٧) ليلة الإسراء [بلا جهة] (٨)، وبعضهم منعه، والأكثر على الأول.

(مسألة خلافية)

[واختلف في المنام:] (٩)

استحاله الإمام أبو منصور الماتريدي وأكثر أصحابه(١٠) [ل١٢٤أ/ ظ] متمسكين بأن المرئي في المنام مثال وهو محال على الله تعالى(١١).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أنهن يرونه كالمؤمنين عملا بعمومات الأدلة].

(٢) في (د) [هذا في الرؤية في الآخرة].

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥)في (د) [ولا يساعده العقل أيضًا كيف وقد قال الهيتمي في فتاواه].

(٦) ينظر: ابن حجر الهيتمي ت ٩٧٤ هـ الفتاوى الحديثية (ص ١٠٧)، دار الفكر، لا يوجد تاريخ

(٧) في (ب) [في].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩)ما بين المعكوفتين في(د) [واختلف فيها أي: في رؤية الله تعالى في الدنيا في المنام].

(١٠) في (ب) [والقاضي الباقلاني]

(١١) في (د) [والقاضي الباقلاني واختاره المحققون من أصحابنا متمسكين بأن المرأي في المنام مثال وهو محال على الله تعالى]. ينظر: الإنصاف للباقلاني (ص ٧٣).

وجوزه أكثر الأشاعرة حتى ادعى القاضي عياض[(١)] منهم الاتفاق على الجواز[(٢)]، وقال الآمدي: والحق أنه لا مانع منه متمسكين بأن ما يقع في الآخرة من المشاهدة جاز أن يقع في المنام أيضًا[(٣)].

وقال [فخر الدين] [(٤)] قاضي خان[(٥)] إن السكوت فيه أحسن[(٦)].

قلت بل هو الحق؛ [لأن كل ما ذكره الطرفان من التمسك لا يفيد القطع لما فيه من الاحتمال فليتأمل] [(٧)]، إذ لا قاطع من الطرفين، والمسألة ليس من العمليات التي يكتفى فيها بالظن بل من المعتقدات التي يطلب فيها القطع، وما روي عن أبي حنيفة وغيره من أنهم رأوا ربهم في المنام مرات كثيرة فليس بثابت منهم.

---

(١) عياض بن موسى بن عياض بن عمرون إليحصبي السبتي، أبو الفضل: إمام وقته في الحديث وعلومه، عالم بالتفسير والفقه واللغة والنحو وكلام العرب، وأنسابهم وأيامهم، أندلسي الأصل، تحول جده إلى فاس، ثم سكن مدينة سبتة، وولد صاحب الترجمة بها. ورحل إلى الأندلس وأخذ عن علمائها. وولي قضاء سبتة، ثم قضاء غرناطة (سنة ٥٣١ هـ) ولم يطل أمده بها، ثم قضاء سبتة ثانيا، وتوفي بمراكش. وللمقري كتاب في سيرته وأخباره سماه "أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض". ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»(١/ ٤٠٧).

(٢) ينظر: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون إليحصبي السبتي، أبو الفضل ت ٥٤٤ هـ شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم (٧/ ٢٢٠)، تحقيق: الدكتور يحْيَى إسمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر

والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ ه/ ١٩).

(٣) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١١٥)، إشارات المرام للبياضي (ص١٧٧).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) حسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز، فخر الدين، المعروف بقاضي خان الأوزجندي الفرغاني: فقيه حنفي، من كبارهم. له (الفتاوى - ط) ثلاثة أجزاء، و (الأمالي -) و (الواقعات) و (المحاضر) و (شرح الزيادات -) و (شرح الجامع الصغير -) منه جزآن، و (شرح أدب القضاء للخصاف) وغير ذلك. والأوزجندي نسبة إلى أوزجند (بنواحي أصبهان، قرب فرغانة). ينظر: الأعلام، (٢/ ٢٢٤).

(٦) ينظر: فخر الدين قاضي خان ت ٥٩٢ هـ فتاوى قاضي خان (٣/ ٣٢٩)، تحقيق: سالم مصطفى البدري، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(مسألة خلافية)

[مطلب الخلاف في الرؤيا][(١)]

واعلم أنهم اختلفوا في حقيقة الرؤيا[(٢)].

فقال جمهور [أهل السنة][(٣)]: أنها إدراك يخلقه الله تعالى في قلب النائم كما يخلقه في قلب اليقظان، ويجعله علامة على أمر آخر يخلقه، أو قد خلقه. ويقرب منهم ما قال أبو منصور الماتريدي والقرطبي[(٤)] [(٥)]أن لله تعالى ملكا موكلا يعرض الرؤيا على المحل المدرك في النائم فيمثل له صورًا محسوسة، تارة تكون تلك الصور المحسوسة أمثلة موافقة لما يقع في الوجود[(٦)] [وتكون صادقة][(٧)]، وتارة تكون أمثلة لمعان غير محسوسة [فتكون كاذبة][(٨)]، وذلك لأنه يجوز أن يكون مراد الجمهور خلق الإدراك في قلب النائم بواسطة الملك [وقال الحكماء الرؤيا ارتسام الصورة المنحدرة من المتخيلة إلى الحس المشترك[(٩)]

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ، ب، ج).

(٢) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (٦/ ١١٢).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [من الماتريدية والأشعرية].

(٤) محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي، أبو عبد الله القرطبي: من كبار المفسرين، محدث، صالح متعبد، من أهل قرطبة بالأندلس، من آثاره "جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن (الفرتان)" طبع، عشرون جزءا، ويعرف بتفسير القرطبي. ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» (٢/ ٤٧٩).

(٥) ينظر: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي ت ٦٥٦ هـ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٦/ ٧) تحقيق: محيي الدين ديب مستو - أحمد محمد السيد - يوسف على بديوي - محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير، سورية- لبنان دار الكلم الطيب، سورية- لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٦ م.

(٦) في (ب، د) [العيني].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) الحس المشترك: هو عند الحكماء القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة، ويسمّى باليونانية بنطاسيا أي لوح النفس. فالحواس كالجواسيس لها. ولهذا تسمّى حسّا مشتركا، فتطالع النفس

منها الصادق وهي أن يكون باتصال النفس الناطقة بعالم المجردات عند فراغها من تدبير البدن حالة النوم أدنى فراغ فتدرك صورة الأشياء على ما هي عليه، ومنها الكاذبة، وهي أن يكون ما يراه النائم غير ما يراه في اليقظة] [١]

[وقالت] [٢] والمعتزلة وكثير من الأشاعرة: أن الرؤيا خيال باطل [٣].

أما المعتزلة فلزعمهم أن الإدراك مشروط بالمقابلة وانبثاث [٤] الشعاع وتوسط الهواء إلى غير ذلك من الشروط عندهم، وهذه الشروط كلها مفقودة حالة النوم فلا إدراك له أصلًا فيكون خيالًا محضًا.

وأما الأشاعرة فلأنهم وإن لم يشترطوا تلك الشروط إلا أنهم قالوا النوم يضاد الإدراك فلا يجامعه أصلًا.

قلنا: لا نسلم أن الإدراك مشروط بتلك الشروط ولو سلم فهي شروط عادية يجوز التخلف عنها، وأن النوم إنما يضاد لما في محله من الإدراك[ل١٢٥أ/ و] لا لما لا يكون في محله، فالجزء المدرك من النائم لا يحله النوم فلم يجتمع الإدراك والنوم في محل واحد.

والحاصل: أن النوم يضاد إدراك [النفس الناطقة والروح [٥] الإنسانية بواسطة] [٦] العقل والحواس فلا يجامعه، وإدراك النائم ليس [بالنفس الناطقة والروح بواسطة] [٧]

=

بواسطة الارتسام فيها تلك الصور عند المحققين أو تدرك هذه القوة تلك الصور عند بعض كما مرّ. ومحل هذه القوة التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التي في الدماغ. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٦٦٤).

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [أما].

(٣) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٦/ ١١١).

(٤) انبثاث: أي انتشار. ينظر: معجم المغني، ٣٧٤٤.

(٥) وقال ابن الكمال: الروح الإنساني اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبعة في البدن. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٨٣).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

العقل والحواس، [كيف وإن الله تعالى يقبضها عن بدن النائم وقت النوم ثم يرسلها إليه عند اليقظة، على ما صرحوا به في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عليهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾(١)، وكذا في شرح قوله ﷺ: «إن الله قبض أرواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء»(٢)، قاله حين ناموا واستيقظوا. رواه البخاري فلم يبق للنائم نفس ولا روح ولا عقل ولا حس حتى يدرك بها بل إنما يدرك] (٣) بجزء مدرك في قلبه لا يعرضه النوم [أصلًا، وجه التأمل إشارة إلى ما أجاب به في الحاشية السعدية في سورة يوسف من أن مرادهم أن كون ما يتخيله النائم إدراكًا بالبصر رؤية وكون ما يتخيله إدراكًا بالسمع سمعًا باطل فلا ينافي حقيقته بمعنى كونه أمارة لبعض الأشياء، انتهى] (٤) فلا تضاد [بين النوم وادراك النائم] (٥)، وهذا هو المراد بما في "التعديل" من أن الرؤيا نوع مشاهدة للروح غير إدراك العقل والحواس هنا، وقد ورد في الأحاديث الصحاح أن الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزء من النبوة(٦) وهو عالم الأنبياء وغيرهم لعدم المخصص بهم فالقول بأنه خيال باطل تأمل.

[فإن قيل: إذا قبض النفس والروح يكون ميتًا لا نائمًا.

أجيب بأن الموت انقباض النفس وانقطاعه عن ظاهر البدن وباطنه، والنوم انقباضه عن ظاهر البدن فقط كما في "الكرماني"(٧)، وقيل الموت عبارة عن مفارقة النفس الحيوانية

---

(١) سورة: الزمر: الآية (٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم "٥٩٥"، من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) صحيح البخاري، كِتَابُ: التَّعْبِيرِ، بَابٌ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ، ٩/ ٣١، رقم (٦٩٨٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه برقم "٢٢٦٥" من حديث بن عمر رضي الله عنه.

(٧) ينظر قوله في: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري(٤ / ٢٢٩).

والكَرْماني هو شمس الدين محمَّد بن يوسفَ بن على بن سعيد: عالم بالحديث، أصله من كَرْمانَ، اشتهر في

التي هي مدار الحياة، والنوم عبارة عن مفارقة النفس المميزة التي هي مدار التميز والإدراك لا يلزم من مفارقة المميزة حين نام مفارقة الحيوانية.

وروى عن على رضي الله عنه: أنه يخرج الروح عن البدن في النوم ويبقي شعاعه في الجسد فبذلك يري الرؤيا، [ل١٢٥أ/ ظ] فإذا انتبه من النوم عاد الروح إلى جسده بأسرع من لحظة[١].

ومنه قالوا: ان أرواح الأموات والأحياء تلتقي في المنام فتتعارف ما شاء الله تعالى، فإذا أراد الرجوع إلى جسدها أمسك أرواح الأموات وأرسل أرواح الأحياء[٢]، ومراده بالروح هو النفس المميزة لا الحيوانية] [٣].

(مسألة خلافية)

واختلف أيضًا في جواز العلم بحقيقته تعالى، منعه الحكماء وبعض الأشاعرة، [كالقرافي] [٤] وإمام الحرمين[٥]، مستدلين بأن المعقول: إما بالبديهة وذاته تعالى ليست بديهية.

أو بالنظر، وهو إما بالرسم فلا يفيد الكنه، أو بالحد فيقتضي التركيب، وهو محال في حقه تعالى.

=

بغدادَ، وأقام مدةً بمكَّةَ، وفيها فرغ من تأليف كتابه الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري في خمسة وعشرون جزءاً صغيراً، وله ضمائر القرآن والنقود والردود في الأصول وشرح لمختصر ابن الحاجب سماه السبعة السيارة لأنه جمع فيه سبعة شروح ومات سنة ٧٨٦ هـ راجعاً من الحج في طريقه إلى بغداد، ودفن فيها. ينظر: الأعلام للزركلي(٧/ ١٥٣).

(١) ينظر: أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩ ه، تفسير القرآن(٤/ ٤٧٠)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن – السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ ه/ ١٩٩٧م.

(٢) ينظر: نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان ت ٩٢٠ هـ الفواتحالإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية (٢/ ٢٤٩) دار ركابي للنشر- مصر، ط: ١، ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٩م

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [الغزالي].

(٥) في (د) [وأكثر الصوفية]. ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٢٤)، و شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤٤ – ١٤٥).

[ومال إليه أكثر الصوفية فإنهم قالوا إن جلال ذاته تعالى وكذا جلال جماله ممتنعًا عن المعرفة به تعالى والاطلاع على ذاته؛ لأن جلال ذاته صفة قائمة بذاته تعالى، ولا مدخل فيه لغيره أصلًا، وهو عبارة عن الحضرة التي يرى الله تعالى نفسه فيها بما هو عليه، ولو كان لنا مدخل فيه لأحطنا علمًا بالله تعالى وبما عنده وهو محال، وأما جلال جماله فهو عبارة عن علو جماله وعزته عنا إذا تجلى لنا في جماله فجلاله هذا يمنعنا أيضًا عن معرفة حقيقته، وجماله عبارة عن حضرة الدنو[١] التي منها تجلى[٢] لعباده، وباعتبارها صحت المعرفة وصار العبد أهلًا لعبادته، ولذلك قالوا جماله في كل الخلائق ظاهر وجلاله ساتر][٣].

وجوزه جمهور المتكلمين مستدلين بأن المدرك بالكنه ليس ينحصر في البديهة والحد؛ لجواز أن يخلق الله تعالى علما ضروريًا بكنه ذاته في شخص من الأشخاص بلا سابقة نظر أصلًا، على أنا نقول إن الرسم وإن لم يقع إفادته الكنه لكنه لا يمتنع أن يفيده بل يجوز.[٤]

---

(١) الدنو: القرب بالذات أو الحكم، ويستعمل في المكان والزمان. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٦٧).

(٢) التجلي: أصله الانكشاف، وقد يكون بالذات نحو ﴿وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى﴾، وقد يكون بالأمر والفعل نحو ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾ وعند الصوفية ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته ووجوهه تجليات متنوعة. وأمهات الغيوب التي تجعل التجليات من بطائنها سبعة. والتجلي الذاتي: ما يكون مبدؤه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها وإن كان لا يحصل ذلك إلا بواسطة الأسماء والصفات إذ لا يتجلى الحق من حيث ذاته على الموجودات إلا من وراء حجاب من الحجب الأسمائية. والتجلي الصفاتي: ما يكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعينها وامتيازها عن الذات. والتجنيس: المضارع، أن لا تختلف الكلمتان إلا في حرف متقارب كالزاري والباري. ينظر: التعريفات ص٥١، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٩١).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [ولا علم لنا بكنه حقيقته تعالى: واختلفوا ههنا في مقامين. أحدهما: في وقوع العلم بكنه حقيقته تعالى:].

(مسألة خلافية)

وفي وقوعه أيضًا[(١)] فذهب جمهور الماتريدية[(٢)] إلى أنه غير واقع في الدنيا[(٣)]؛ لأن المعلوم منه إما عرض عام كالوجود أو سلوب كالوجوب والقدم[(٤)]، أو إضافات ككونه خالقًا للعالم، أو صفات ذاتيه كالعلم والقدرة.

ولا شك أن العلم بهذه الأشياء لا يوجب العلم بكنه حقيقته، والواجب على المكلف هو التصديق بوجوده ووحدته وغيرها في الأحوال والصفات لا معرفة كنهه.

وذهب أكثر الأشاعرة إلى وقوعه مستدلين بأنه لو لم يكن ذاته معلومًا لامتنع الحكم عليها بأنها غير معلومة و[باتصافه] [(٥)] بالصفات أيضًا[(٦)].

قلنا: إن التصديق لا يتوقف على تصور الطرفين بالكنه بل يكفيه العلم بالوجه.

واختلفوا[(٧)] في وقوع العلم بكنهه في الآخرة أيضًا:

قيل يقع فيها بسبب الرؤية، والأصح أنه لا يقع[(٨)] [ل١٢٦أ/ و] أيضًا لأن الرؤية لا يفيد الكنه، [بل إنما يفيد انكشاف ظاهر المرئي فلا يلزم إفادة الكنه، ولذا قال محققوا الصوفية إنه تعالى يتجلى لعباده في الأخرة في جماله لكن جلاله جمال يمنعنا عن معرفة حقيقته كما يمنع جلاله المطلق.

وقد يقال إن رؤية الله تعالى في الآخرة ليس مثل رؤيتنا سائر المرئيات في الدنيا، فيجوز أن يفيد الكنه في الآخرة.

---

(١) في (د) [واختلف أيضا في وقوعه، أي وقوع العلم بكنهه].

(٢) ينظر الكلام بنحوه في: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/ ٤٤٩).

(٣) في (ب) [لا للبشر ولا للملك].

(٤) في (ب) [وغيرهما].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ينظر مبحث الرؤية في المسامرة في شرح المسايرة، (ص ٣٥ – ٣٦).

(٧) في (ب) [أيضًا].

(٨) في (د)[فيها].

(مسألة خلافية)

هذا في التصور المتعلق بحقيقته تعالى، وأما التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته فواجب بالاتفاق، لكن الأشاعرة قالوا شرعا والماتريدية عقلًا بناء على الخلاف الآتي في مسألة الحسن والقبح العقليين، وكذا النظر لهذا التصديق واجب شرعًا عند الأشاعرة وعقلًا عند الماتريدية.

واختلفوا في أول ما يجب على المكلف؟

قيل هو التصديق المذكور، وقيل هو النظر للتصديق، وقيل هو الجزء الأول من النظر[(١)]][(٢)]، وقيل هو القصد إلى النظر.

[فصل في أفعال العباد][(٣)]

فصل الأحوال ثابتة

[صدَّر هذا البحث لتوقف إثبات المقصود وهو الاختيار الجزئي عليها، والمراد بها الأمور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثابتة[(٤)] جعلها بعض المتكلمين لا موجودة ولا معدومة، وقد سموها أحوالًا واختاره الماتريدية، وبعضهم أنكروها، وقالوا المفهوم إن كان له تحقق فموجود وإلا فمعدوم لا واسطة بينهما.

والمثبتون قالو: المعهود على قسمين، قسم ما يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققه وجودا وارتفاعه عدمًا، وقسم ما ليس شأنه ذلك كالأمور الاعتبارية فسمو أحوالًا.

---

(١) في (ب) [والواقع في الآخرة هو الرؤية.

وثانيهما: في جوازه، منعه الحكماء وبعض الأشاعرة وبعض الصوفية مستدلين بأن المعقول إما بالبديهة وذاته ليست بديهية، أو بالنظر وهو إما بالرسم فلا يفيد الكنه، أو بالحد فيقتضي التركيب وهو محال في حقه تعالى.

وجوزه جمهور المتكلمين مستدلين بأن المدرك بالكنه ليس بمنحصر في البديهة والحد لجواز أن يخلق الله تعالى علمًا ضروريًا بكنه ذاته في شخص من الأشخاص بلا سابقة نظر أصلًا.].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣)ما بين المعكوفتين في (د) [فصل في أفعاله تعالى].

(٤) ثابتة أم ثانية؟.

والتحقيق أنه لا نزاع بينهم في الحقيقة؛ لأن المنكرين جعلوا العدم عبارة عن سلب الوجود بمعنى تقابل الإيجاب والسلب فلا حال عندهم؛ لأن الأمور الاعتبارية مسلوب عند الوجود فتكون معدومة.

والمثبتين جعلوا العدم عبارة عن عدم الوجود عما شأنه أن يكون موجودًا بالوجود الخارجي بمعنى تقابل العدم والملكة[(١)] والأمور الاعتبارية ليست من شأنها الوجود الخارجي فالحال ثابت عندهم] [(٢)].[ل١٢٦أ/ ظ]

وللعباد أفعال اختيارية والله تعالى خالقها طاعة أو معصية إيمانًا أو كفرًا، واعلم أنه لا خلاف في أن المؤثر في أفعالهم الاضطرارية قدرة الله تعالى.

واختلفوا في أفعالهم الاختيارية:

[فقالت الجبرية] [(٣)]: أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى بلا قدرة من العبد أصلًا.

---

(١) المتقابلان :هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة. قيد بهذا؛ ليدخل المتضايفان في التعريف؛ لأن المتضايفين؛ كالأبوة والبنوة، قد يجتمعان في موضع واحد، كزيد مثلًا، لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين، فإن أبوته بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلى أبيه، فلو لم يقيد التعريف بهذا القيد لخرج المتضايفان عنه، لاجتماعهما في الجملة، والمتقابلان أربعة أقسام :الضدان، والمتضايفان، والمتقابلان بالعدم والملكة، والمتقابلان بالإيجاب والسلب؛ وذلك لأن المتقابلين لا يجوز أن يكونا عدمين؛ إذ لا تقابل بين الإعدام، فإما أن يكونا وجوديين، أو يكون أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فإن كانا وجوديين، فإما أن يعقل كل منهما بدون الآخر، وهما الضدان، أو لا يعقل كل منهما إلا مع الآخر وهما المتضايفان، وإن كان أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا؛ فالعدمي إما عدم الأمر الوجودي عن الموضوع القابل، وهما المتقابلان بالعدم والملكة، أو عدمه مطلقًا، وهما المتقابلان بالإيجاب والسلب.

المتقابلان بالعدم والملكة :أمران أحدهما وجودي والآخر عدمي، وذلك الوجودي لا مطلقًا بل من موضوع قابل له، كالبصر والعمى، والعلم والجهل، فإن العمة عدم البصر عما من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عما من شأنه العلم. ينظر: التعريفات (ص١٩٨).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د). ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣٩٧)، والجبريَّة: فرقة ظهرت أيامَ الحكم الأموي، ادَّعت أنَّ العبدَ لا حول له ولا قوَّة، فنفت عنه أيَّ فعل، وأضافت إلى الله كل شيء، أي أنَّ الإنسان في نظر الجبرية مجبو ر في كل ما يفعله وما يصدر عنه، وهو كالريشة المعلَّقة يتلاعب بها الهواء كيف يشاء، وقد ساعد هذا الاعتقاد على نشر الفساد والظلم، بحيث صار الإنسان يتعلَّل بالمعصية وينسبها إلى الله =

واستدلوا عليه: بأن قدرة العبد لو كانت مؤثرةً في فعله لزم اجتماع المؤثرين على معلول واحد[(١)] لشمول قدرته تعالى، ولكان العبد عالمًا بتفاصيل أفعاله، وكلاهما باطلان.

وقالت المعتزلة[(٢)]: أن المؤثر فيها قدرة العبد فقط بلا إيجاب منه كما قاله الحكماء.

واستدلوا عليه: بالتفرقة بين حركتي المرتعش والمختار، وبأنه لو لم يكن مؤثرًا مستقلًا في فعله لبطل التكليف، واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب.

وبأن من الأفعال ما هو قبيح فلا يجوز على الله تعالى صدوره فيكون من العبد.

وقال الأستاذ[(٣)]: إن المؤثر فيها مجموع القدرتين على أن يؤثر في أصل الفعل.

واستدل عليه: بأن قدرة الله تعالى شاملة، والفرق بين حركتي المختار والمرتعش ضروري، وليس الفرق لمجرد مقارنة القدرة [بالمقدور] [(٤)]، بل لتأثيرها فيه فيكون الفعل بهما معًا.

وقال الأشعري وأصحابه[(٥)]: أن المؤثر فيها قدرة الله تعالى مع مقارنة قدرة العبد بلا تأثير منها أصلًا[(٦)].

واستدلوا عليه: بأن قدرة الله تعالى شاملة، والفرق بين حركتي المختار والمرتعش ضروري فلابد من مقارنة قدرة العبد في المختار من غير تأثير منها وإلا لزم اجتماع المؤثرين على أثر واحد.

وبأن فعله إما لازم الصدور فيكون اضطراريًا أو جائز الصدور وإلا فلا صدور وحينئذ

= تعالى، لأنَّه مجبور على فعلها. وقد افترقت هذه الفرقة إلى مجموعات عديدة منها: الجهميَّة والضراريَّة وغيرها. ينظر: الملل والنحل للشهرستاني (صـ ٨٤).

(١) في (ب) [شخصي].

(٢) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤٦).

(٣) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤٦).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤٦).

(٦) في (ب) [وهذه المقارنة هي ما سميناه كسبًا واختيارًا جزئيًا].

إن لم يتوقف صدوره على مرجح [بحسب صدوره] [١] عنده، بل قد يصدر عنه بلا تجدد [أمر] [٢] منه يكون اتفاقيًا[٣]، وإن توقف على مرجح كذلك؛ أي: يجب صدوره عنه، فلا يجوز أن يكون ذلك المرجح منه وإلا لزم [ل١٢٧/ و]التسلسل في المرجحات، وكون العبد موجدًا لبعض فعله [كما قاله] [٤] المعتزلة، فيكون من الله تعالى ويجب الفعل عنده لكونه مرجحًا تامًا فلا يكون العبد مختارًا مستقلًا[٥] وكذا في الاتفاقي إذ الاضطراري والاتفاقي لا يكون باختيار العبد وتأثير قدرته.

[وقال القاضي الباقلاني واختاره جمهور الماتريدية[٦]: أن المؤثر فيهما قدرة الله تعالى مع قدرة العبد، ولكن قدرة الله تعالى تؤثر في أصل الفعل، وقدرة العبد[٧] في وصفه] [٨].

بمعنى أن لقدرة العبد مدخلًا في جعل فعله طاعة أو معصية، لا بمعنى أنه مؤثر مستقل كما قاله المعتزلة.

هذا هو القول بالتوسط بين الجبر[٩] والقدر[١٠]، وهو الحق على ما سنبينه.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٣)اتفاقيًا أي: بلا علة، ولا مرجح؛ كأن يقال مثلا: «اشتعلت النار فاحترق الحطب» و «أبرقت السماء فقصف الرعد» فإنه لم يكن ذلك اتفاقيًا بل اشتعال النار يتبعه إحراق الحطب إذا مسّها والبرق يتبعه الرعد لذاته، لا مثل ما يقال: «فتح الباب فأبرقت السماء» أو «نظر لي فلان فاحترق حطبي» فهذه وأمثالها تدعى «اتفاقية». والاتفاقي الذي يصير علما لا بوضع واضع بل بكثرة الاستعمال مع الإضافة أو اللازم لشيء بعينه خارجا أو ذهنا، ولم تتناوله السببية ينظر: التعريفات (ص١٥٧)، ومعجم مصطلح الأصول، (ص ١٥٤).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [على ما قاله].

(٥) في (ب) [فيه،].

(٦) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٢٦)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤٧).

(٧) في (ب) [تؤثر].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وأما قدرة الله تعالى مع تأثير قدرة العبد وتأثير قدرته، وأما قدرة الله تعالى مع تأثير قدرة العبد في وصفه].

(٩) الجبر: إسناد فعل العبد إلى الله تعالى. ينظر: التعريفات (ص٧٤).

(١٠) القدر :تعلق الإرادة الذاتية بالأشياء في أوقاتها الخاصة، فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان وعين وسبب معين عبارة عن القدر، والقدرية :هم الذين يزعمون أن كل عبدٍ خالقٌ لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى. المرجع السابق (ص١٧٤).

والجواب عن الجبر من وجهين:

أحدهما: أن ما ذكروه من الأمرين إنما يقوم حجة على المعتزلة القائلين بتأثير القدرة[(١)] بالاستقلال، لا علينا ولا على الأشعري.

وثانيهما: أنه باطل لضرورة التفرقة بين حركتي المرتعش والمختار، وللزوم بطلان التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، لأن فعل العبد عندهم بمنزلة حركة الجماد، [ولا يرد هذا على الأشعري لجواز أن يكون التكليف عنده داعيًا لاختيار الفعل وصرف القدرة إليه فيخلفه الله تعالى عقيبه، وباعتبار كل الاختيار المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة ومعصية] [(٢)].

والحاصل أنَّ محذورَ بطلان التكليف لا يَلزم على الأشعري لكونه قائلاً بمقارنة قدرة العبد لقدرة الله على أنْ يكونَ مداراً لخَلْقه تعالى فعْلَه وإنْ لمْ يكنْ لها تأثير أصلاً.

فإن قيل: لا محيص عن الجبر بعد تعميم علمه تعالى وإرادته لأنهما إما ان يتعلقا بوجود فعل العبد، فيجب [لامتناع انقلاب علمه جهلًا] [(٣)]، أو بعدمه فيمتنع [لامتناع تخلف مراده عن ارادته] [(٤)]، ولا اختيار مع الوجوب والامتناع.

قلنا: لا نسلم أن لعلمه وإرادته تعالى مدخلًا في جعل متعلقهما واجبًا او ممتنعًا، لأن العلم تابع للمعلوم لكونه ظلًا له وحكاية عنه، والإرادة تابعة للعلم التابع للمعلوم لأنه إنما يريد على وجه علمه، والمعلوم فيما نحن فيه هو الفعل الاختياري أو الترك الاختياري لأنه يعلم أن العبد الفلاني[(٥)] يترك [فعلًا فلانيًا، أو يفعله] [(٦)] باختياره فلا يكون واجبًا بتعلق

---

(١) في (د) [بطريق].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د). ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ١٣٢)، شرح المواقف للجرجاني (٦/ ٩٩).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) فلان وفلانة: كناية عن الإنسان، والفلان والفلانة كناية عن الحيوان. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٦٤).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

علمه وإرادته، [ولا ممتنعًا] (١)

كيف لا؟! لو كان فعل العبد واجبًا أو ممتنعًا بتعلقهما، لكان فعله تعالى أيضًا واجبًا أو ممتنعًا أيضًا بتعلق علمه وإرادته أيضًا، لأن ما علم الله تعالى وجوده[ل١٢٧أ/ ظ] وإراده من فعله في الأزل يجب، وما علم واراد عدمه فيه يمتنع، فيلزم أن يكون الله تعالى موجبًا في فعله لا مختارًا مع أنه مختار اتفاقًا، فلا مدخل لشيء في علمه وإرادته تعالى في جعل متعلقهما واجبًا أو ممتنعًا فلا جبر في [جهتهما] (٢).

فإن قيل: معنى الاختيار هو التمكن من إرادة الضد حال ارادة الشيء لا بعدها، لأن بعد تعلق الإرادة القديمة لأحد الطرفين يجب ذلك الطرف(٣) ولا يتمكن لإرادة ضده وهذا المعنى:

متحقق في ذاته تعالى بالنسبة إلى إرادته؛ لأنه تمكن في الأزل أن يتعلق إرادته بكل من الطرفين على البدل، وإن لم يتمكن بعد تعلقها.

وكذا محقق بالنسبة إلى علمه؛ لأن علمه لا يوجب شيئًا قبل تعلق إرادته، لأن تعلقهما أزلي، ولا يتصور القبلية والبعدية في الأزل والأزلي حتى يتصور الوجوب بتعلق العلم قبل تعلق إرادته.

فلا يتصور الإيجاب في ذاته تعالى أصلًا، بخلاف إرادة العبد فإن تعلقها حادثة بعد تعلق علمه وإرادته تعالى، فيتحقق الوجوب في فعله قبل تعلق إراداته به فلا يتمكن من الطرفين حال تعلق إرادته، فلم يوجد فيه معنى الاختيار وكان مجبورًا في فعله.

والحاصل: أن علمه تعالى وإرادته وإن لم يوجب الجبر في حقه لكن يوجبه في حق العبد.

قلنا: إنه تعالى يعلم ويريد في الأزل أن العبد يفعل باختياره بمعنى أن علمه وإرادته يتعلقان بفعل العبد باختياره فلا يكون واجبًا.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في(د) [جهليهما].

(٣) في (د) [البتة].

فإن قيل: فحينئذ يكون فعله الاختياري واجبًا.

قلنا: الوجوب الاختياري لا ينافي الاختيار، بل يحققه.

فإن قيل: ننقل الكلام إلى اختياره بأنه تعالى يعلم ويريد في الأزل اختياره لفعله، فيجب فيلزم الجبر في اختياره وإن لم يلزم في فعله.

قلنا: هذا مذهب الأشعري القائل أن العبد مختار في فعله مضطر في اختياره، وهو جبر متوسط(١)، ولسنا في صدد إبطاله هنا، بل في صدد[ل١٢٨أ/ و] إبطال الجبر المحض، ويكفينا فيه إثبات الاختيار في فعله، سواء كان مجبورًا في اختياره أو لا، وسيأتي إبطال مذهب الأشعري(٢).

والجواب عن المعتزلي من وجوه:

الأول: أن ما ذكروه أولًا إنما يقوم حجة على الجبرية النافين لقدرة العبد أصلًا، لا علينا ولا على الأشعري.

والثاني: لا نسلم أن قدرة العبد لو لم تكن مؤثرة لزم بطلان الأمور المذكورة، لأن مدارها على القدرة والاكتساب(٣) لا على تأثير القدرة، فلا يقوم حجة علينا أيضًا؛ لأن قائلون بالقدرة والاكتساب، بل إنما يقوم على الجبرية، وكذا قبح الأفعال [وحسنها](٤) على الاكتساب والمحلية لا على الخلق والتأثير.

والثالث: إن القول بتأثير قدرة العبد لا يخلوا إما أن يستلزم توارد العلتين المستقلتين

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣٩٨).

(٢) في (ب) [فيما بعد.].

(٣) الكسب: بالفتح وسكون السين المهملة عند الأشاعرة من المتكلّمين عبارة عن تعلّق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور. قالوا أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنّه يوجد في العبد قدرة واختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا وإحداثا ومكسوبا للعبد. والمراد بكسبه إيّاه مقارنته بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٣٦٢).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

على معلول واحد [شخصي] [١] وتخصيص قدرة الله ببعض الممكنات، وقد ثبت عمومها.

والجواب عن الإستاذ بوجهين:

أحدهما: أنه إن أراد أن كل من القدرتين مستقل في التأثير على ما هو الفرض يلزم توارد [العلتين المستقلتين] [٢]، وإن أراد التأثير بالاشتراك يلزم النقص في قدرة الله تعالى.

وثانيهما: إنا لا نسلم أنه لا فرق بين حركتي المرتعش والمختار لا بالتأثير، لجواز الفرق بنفس القدرة [في المختار] [٣].

[والجواب] [٤] عن الأشعري من وجوه [٥]:

الأول: ان ما ذكره اولًا من لزوم اجتماع المؤثرين [٦]، إنما يرد على المعتزلة لا علينا.

والثاني: أن ما ذكره ثانيًا منقوض بفعله تعالى، لجريانه فيه بعينه مع تخلف المدعى، بأن يقال لو كان الله موجدًا مستقلًا في فعله، فلابد أن يتمكن من فعله وتركه، وأن يتوقف ترجيح فعله على مرجح يجب القعل عنده وذلك المرجح لا يجوز أن يكون منه تعالى، وإلا لزم التسلسل في المرجحات فيكون من الغير، ويجب فعله تعالى عنده، فيلزم أن لا يكون الباري تعالى مختارًا مستقلًا في فعله، بل يكون مضطرًا مع أنه مختار بالاتفاق. [ل١٢٨أ/ ظ]

وإن أجيب عنه: بمنع جريان الدليل فيه، بأن يقال أن حاصل الدليل هكذا أنه إن لم يتمكن من تركه بل كان لازم الصدور [يكون] [٧] اضطراريًا، وإن تمكن من [٨] تركه فإن لم

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٥) في (ب) [أيضًا].
(٦) في (ب) [المستقلين].
(٧) ما بين المعكوفتين في (ب) [فيكون].
(٨) في (ب) [فعله و].

يتوقف صدوره على مرجح يكون اتفاقيًا[١]، وإن توقف على مرجح يجب أن لا يكون ذلك المرجح من العبد وإلا لكان حادثًا محتاجًا إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في المرجحات، فيلزم أن ينتهي إلى مرجح قديم وهو إرادته تعالى قطعًا للتسلسل، ويجب الفعل عند ذلك المرجح القديم لكونه مرجحًا تامًا، فلا يكون العبد مختارًا مستقلًا في فعله بل مضطرًا بخلاف فعل الباري، فإنه محتاج إلى مرجح قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح [القديم] وهو إرادته] [٢] تعالى لا يحتاج إلى مرجح آخر لكونه قديمًا مستندًا إلى ذاته تعالى بالذات فلا يلزم التسلسل فيكون الباري تعالى مستقلًا في فعله.

قلنا: فحينئذ يلزم أن يجب فعله تعالى عند إرادته القديمة مثل فعل العبد فلا يكون مختارًا مستقلًا في فعله[٣].

[فإن قيل] [٤]: أنه إنما يجب بإرادته واختياره فلا يكون مضطرًا فيه بل مختارًا[٥]، [لأن الوجوب بالاختيار تحقق الاختيار] [٦].

قلنا: فكذا فعل العبد يجب بإرادته واختياره، لأنه تعالى يريد فعل العبد[٧] واختياره.

[فإن قيل] [٨]: أن فعل العبد وإن وجب باختياره أيضًا، الا أنه لاحتياجه إلى الإرادة القديمة قطعًا للتسلسل لا يكون مستقلًا فيه بخلاف الباري تعالى لأنه مستقل في فعله لعدم احتياجه إلى مرجح من الغير.

قلنا: أنه تعالى وإن لم يحتج في فعله إلى مرجح آخر إلا أن إرادته مستندة إلى ذاته بطريق الإيجاب لا بطريق الاختيار، فإذا وجب الفعل بما ليس باختياره تطرق إليه الإيجاب

---

(١) مر بيان الاتفاقي.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [وإرادته].

(٣) في (ب) [أيضًا].

(٤) ما بين المعكوفتين في(د) [وإن أجيب].

(٥) في (د) [مستقلا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب) [بإرادته].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وإن أجيب].

والاضطرار[1] [وفيه نظر بعد؛ لأن كون صدور إرادته تعالى عن ذاته بالإيجاب لا ينافي كونه فاعلًا مختارًا في فعله][2].

والثالث: أنا سلمنا أن صدور الفعل من العبد يتوقف على مرجح يجب عنده، لكن لا نسلم أن ذلك المرجح لا يجوز أن يكون من العبد لجواز أن يكون اختياره الجازم وإرادته القاطعة [مرجحًا][3].

وقولكم[ل١٢٩أ/ و] ينقل الكلام إلى ذلك المرجح[4]، فإن احتاج في صدوره من العبد إلى مرجح أخر[5] يلزم التسلسل وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح.

قلنا: نختار الشق الأول أولا بمنع لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار عينه، وعلى تقدير لزومه نمنع بطلانه لأن الاختيار ليس من الأمور الموجودة [في الخارج][6] بل من الأمور الاعتبارية اللاموجودة واللامعدومة، والتسلسل في أمثاله جائز [كما بينا][7].

ونختار الشق الثاني ثانيًا: ونمنع بطلان اللازم لأن المحال هو الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد، وذلك ليس بلازم ههنا لأن الاختيار ليس بموجود في الخارج، بلا من الأمور الاعتبارية، فيجوز للفاعل المختار أن يختار الوقوع مع تساوي الاختيار واللاختيار عنده بلا مرجح موجب لاختياره وقوع الفعل كما في قدحي العطشان، إذ لا يلزم منه وجود الممكن بلا موجد[8] لعدم الوجود فيه.

فإن قيل: على كلا التقديرين لا شك ان اختيار العبد وإرادته أمر ممكن، وكل ممكن مستند إلى الله تعالى بالذات، فكيف يصح القول باستناده إلى العبد بكل من التقديرين.

---

(١) في (ب) [بالضرورة].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [وهو اختياره الجازم].

(٥) في (ب) [كذلك].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) في (د) [وإيجاد].

قلنا: تلك القضية الكلية من الممكنات الموجودة، والاختيار من الأمور الاعتبارية فليس [مما يتعلق به الخلق] (١)، إذ الخلق يقتضي الوجود [ولا وجود له فليس بمخلوق](٢)، فيجوز استناده إلى العبد، إذ المحال استناد أمر موجود إلى العبد [لا استناد أمر اعتباري] (٣).

فإن قيل: سلمنا أن الاختيار الجازم للعبد مستند إليه لا إلى الله تعالى، لكن لا يلزم منه كون العبد مختارًا، لأن الغرض ان ذلك الاختيار الجازم هو المرجح الموجب التام لفعله فيجب الفعل عنده.

قلنا: الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار على ما مر.

الرابع: أن حاصل مذهبهم وخلاصة دليلهم أن العبد مختار في فعله مضطر في اختياره، لوجوب استناده إلى الإرادة[ل١٢٩أ/ ظ] القديمة قطعًا للتسلسل.

ولايخفى عليك أن هذا لا يغني عن الحق وهو التوسط [بين الجبر والقدر] (٤) شيئًا؛ لأن كون اختياره اضطراريًا يستدعي كون فعله أيضًا اضطراريًا، لأن مجرد مقارنة الاختيار الاضطراري للفعل وهو المسمى بالكسب عندهم لا يفيد شيئًا من الحق ما لم يثبت لقدرة العبد واختياره تأثير ما، [كما] (٥) أثبته الماتريدية [بل ولا يفيد شيئًا من الحق إن أثبتوا له تأثيرًا، أما ما لم يسندوا الاختيار إلى العبد كما اسندوه إليه الماتريدية لا إلى الله تعالى كما أسنده إليه الأشعري] (٦).

مطلب: مقدمات أربع

إذا عرفت هذا فلنأت إلى بيان ما هو الحق(٧)، ولا بد لنا من تمهيد أربع مقدمات حتى

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [فليس مخلوقًا لله تعالى].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [على ما].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب) [وهو التوسط بين الجبر والقدر].

يتيسر لنا ذلك.

مقدمة أولى: أن لفظي الفعل[١] والمصادر قد يطلق ويراد به المعنى المصدري الذي يسمى تأثيرًا كإحداث الحركة، وقد يطلق ويراد به الحاصل بالمصدر الذي يسمى أثرًا للفاعل كالحركة القائمة مع المتحرك في الخارج، والأول[٢] أمر عدمي لا وجود له في الخارج وإلا يلزم التسلسل[٣] [في الإيقاعات، إذ لو انتهى إلى إيقاع قديم يلزم قدم الحادث ضرورة أنه لا يتصور إيقاع بالمعنى المصدري في غير وقوع شيء يقع به.

مقدمة ثانية:] [٤] والثاني[٥] أمر موجود في الخارج.

الثانية: أن كل ممكن موجود لابد له من علة تامة يجب وجوده عند وجودها، [وعدمه عند عدمها] [٦] [أما أن كل ممكن موجود ولا بد له من علة فقد تقدم بيانه في أوائل المقصد، وكذا بيان كون علته بحيث يحسب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها لكنا نذكره الآن تتميمًا للفائدة، فحاصله مقدمتان:

الأولى كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجوود الممكن يجب وجوده.

والثانية: كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده.

أما الأولى: فلأنها لولم تصدق لصدق قولنا: قد يكون إذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل أمكن عدمه؛ لامتناع ارتفاع النقيضين، لكن صدق هذه الجزئية باطل؛ لأن عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنًا لما لزم في فرض وقوعه محال لكنه يلزم، لأنا لو فرضنا [ل١٣٠أ/ و] وقوع عدم الممكن عند وجود الجملة ففي تلك الحالة: إما أن يتوقف الوجود على شيء أخر أو لا، فإن توقف لزم أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شيء آخر، وإن لم يتوقف لزم الرجحان بلا مرجح.

---

(١) في (د) [وكذا لفظ.

(٢) وهو المعنى المصدري.

(٣) في (ب) [المحال].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) وهو الحاصل بالمصدر.

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [وعند عدمها على ما برهن في محله].

فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال، فوجوده واجب وهو المطلوب.

وأما الثانية فلأنها لو لم تصدق لصدق قولنا: قد يكون إذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن إن أمكن وهذا باطل؛ لأنه لو أمكن لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل.

أما اللازم فلأن استحالة اللازم يوجب استحالة الملزوم والمستحيل لا يكون ممكنًا، وأما بطلان اللازم؛ فلأنه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفًا عليه وهو محال.

مقدمة ثالثة:] [١] الثالثة: أن جملة ما يتوقف عليه وجود كل ممكن ويجب وجوده عندنا لابد أن يشتمل على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي، وذلك لأن جملة ما يتوقف عليه وجود زيد مثلًا لا يمكن أن يكون قديمًا بتمامها وإلا لزم قدم زيد الحادث لما مر في المقدمة الثانية.

ولأن وقت حدوثه إن كان من تلك الجملة لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه وهذا خلف.

وان لم يكن من تلك الجملة كان حدوثه في ذلك الوقت رجحانًا بلا مرجح[٢] وكلاهما باطلان.

ولا أن يكون حادثًا بتمامها وإلا لزم التسلسل [المحال] [٣] في طرف العلل.

بل يكون بعضها قديمًا وبعضها حادثا.

فحينئذ إن لم يدخل في تلك الجملة أمر لا موجود ولا معدوم لكانت الجملة إما موجودات محضة[٤] أو مركبة منهما والكل باطل.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [بمعنى وجود الممكن بلا إيجاد].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [أو معدومات محضة].

أما الأول: فلاستلزامه قدم الحادث أو انتفاء الواجب لوجوب استناد تلك الموجودات المحضة إلى الواجب قطعًا للتسلسل فيلزم أحد المحذورين بالضرورة[ل١٣٠أ/ ظ]، [لأنه إما أن يدوم بدوام علته فيلزم قدم الحادث أو[1] ينتفي فانتفاؤه ليس إلا لانتفاء علته فيلزم انتفاء الواجب.

فإن قيل لما لا يجز أن يكون في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية المتعاقبة المستندة إلى الواجب من غير أن يكون له بداية فلا يلزم من انتفائها انتفاء الواجب؛ لأنها[2] الذات فترتفع لامتناع بقائها لا لارتفاع شيء من الموجودات التي تفتقر هي إليه فلا يلزم منه انتفاء الواجب لأن ما يمنع بقاؤه لذاته يرتفع لذاته لا لارتفاع شيء آخر.

فالجواب عنه أن حركة الفلك لا يوجد إلا بوضع بعد وضع وذلك الوضع ممكن الوجود في نفسه، فلو استند إلى الواجب وجوبًا يجب بقاؤه ويمتنع زواله فلا يحدث، وكذا أصلًا، والحاصل أن الحركة وإن كانت ممتنع البقاء لكن وضعها ممكن البقاء فلو استند إلى الواجب وجوبًا فإن دام مع دوام الواجب يمتنع حدوث الحركة، وإن عدم يلزم انتفاء الواجب][3].

وأما الثاني: فلأن المعدوم المحض لا يصلح علة للموجود.

وأيضًا أن وجود زيد مثلًا متوقف على أجزائه الموجودة بالضرورة، فكيف يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده معدومًا محضًا.

وأما الثالث: فلأن علة زيد الحادث مثلًا لو كانت مركبة منهما لما كان وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد مستلزمًا لوجوده ضرورة توقفه على تلك المعدومات أيضًا لكن اللازم باطل لما تقرر عندهم أنه كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود زيد مثلًا يوجد زيد من غير توقفه على عدم شيء أصلًا، إذ لو توقف عليه

---

(١) في (ب) [لا يدوم بل].

(٢) في (ب) [غيرتان].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

ولنفرضه عدم عمرو مثلًا فإما أن يتوقف على عدمه السابق فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة والفرض أنها قديمة[ل١٣١أ/ و]، وإما على عدمه اللاحق بعد وجوده فعدمه اللاحق لا يمكن إلا بزوال جزء مما يتوقف عليه وجوده ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة، فذلك الجزء الزائل إما أن يكون موجودًا محضًا فزال، أو معدومًا محضًا، أو مركبًا منهما والكل باطل.

أما الأول(١): فلا يستلزمه انتفاء الواجب لأن الموجود المحض يجب استناده إلى الواجب قطعًا للتسلسل، فانتفاؤه لا يكون إلا بانتفاء الواجب وهو محال، فلا يتصور زوال عمرو الحادث بزوال الموجود المحض.

وأما الثاني(٢): فلأن زوال المعدوم لا يتصور إلا بزوال عدمه، وزوال العدم وجود، ولنفرض وجود بكر(٣) فيلزم أن يكون وجود زيد بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفًا على بكر ضرورة توقفه على جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفًا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال المعدوم الموقوف على وجود بكر وهذا خلاف الفرض، لأنا فرضنا وجود جميع ما يتوقف عليه(٤) من الموجودات.

وأما الثالث(٥): فلما ذكرناه في الأول والثاني بعينه، وإذا ثبت بطلان الكل ثبت دخول أمر لا موجود ولا معدوم.

[فإن قيل: لا نسلم ثبوت بطلان الثالث لأن ثبوت ما تفرد عندهم من القضية المذكورة لا يستلزم إلا وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر إليها وجود الحادث من غير أن يبقى موقوفًا على شيء وهذا يستلزم عدم تركب علته التامة في الموجودات والمعدومات لجواز أن تتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجودات المفتقر إليها

(١) أي: يكون موجودًا محضًا.

(٢) أي: أن يكون معدومًا محضًا.

(٣) في (ب) [مثلًا].

(٤) في (ج) [وجوده]..

(٥) أي: أن يكون مركبًا منهما.

مستلزمًا لتلك المعدومات فلا ينفك عنه الموجودات؛ لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم.

أجيب بأن الدليل الدال على عدم توقف الحادث على عدم شيء بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يفتقر هو إليها يدل بعينه على عدم جواز[ل١٣١أ/ ظ] استلزام تلك الموجودات لتلك المعدومات بأن يقال: ذلك العدم الذي فرض لازمًا لتلك الموجودات إن كان عدمًا سابقًا يكون أزليًا، فيلزم قدم زيد الحادث، وإن كان عدمًا لاحقًا فلا يمكن ألا يزول بشيء مما يتوقف عليه وجود عمرو ضرورة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة[1]، فذلك الجزء الزائل إلى آخر الدليل فثبت بطلان الكل فليتأمل.

فإن قيل ما ذكرتم من الدليل على امتناع كل من الاحتمالات الثلاث على تقدير عدم أمر لا موجود ولا معدوم دال بعينه على امتناع كون علة الحادث أمر يدخل فيه أمر لا موجود ولا معدوم إذ لا واسطة؛ لأن المفهوم إما ثابت فيكون موجودًا أو غير ثابت فيكون معدومًا، فالأمر الذي قلتم إنه لا موجود ولا معدوم وسموه حالًا، إما داخل في الموجود وإما داخل في المعدوم، فالمركب في ذلك الأمر وفي غيره إما أن يكون موجودًا محضًا أو معدومًا محضًا أو مركبًا منهما والكل باطل بعين ما ذكرتم في الدليل.

فالجواب: لا نسلم أن دليلنا دل بعينه على امتناع المقدمة القائلة بأن الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله، إما أن يكون موجودا محضا أو معدومًا محضًا أو مركبًا منهما ونقول: الانحصار في هذه الثلاثة ممنوع لجواز أن يدخل في علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة، كالإيقاع والاختيار فإن جعلتموها داخلة في الموجود، فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علته المستندة إلى الواجب حتى يلزم في انعدامه انعدام علته منتهيًا إلى الواجب فيلزم انتفاء الواجب لجواز أن يكون في جملة تلك الموجودات الاختيار الذي في شأنه الإيقاع في أي وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار، ومن غير أن يلزم الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم إلا بترجيح المختار أحد المتساويين[ل١٣٢أ/ و] واستحالته فممنوع، وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن إلا بزوال المعدوم الذي

---

(١) مر بيان العلة التامة.

هو عبارة عن وجود شيء ما، حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو إضافي زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلًا فيلزم الخلف(١)؛ لأن الإضافات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأبوة والإيقاع والاختيار وتعلق القدرة كلها معدومة على هذا التقدير، وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلقت الإرادة بوجود شيء ثم انعدمت بلا استلزام وجود لشيء آخر، فلما ثبت دليلنا سالمًا عن هذا المنع ثبت توقف وجود الحادث على أمور لا موجودة ولا معدومة، وتلك الأمور لا يجوز استنادها إلا إلى الله تعالى بطريق الإيجاب وإلا لزم انتفاء الواجب أو قدم الحادث؛ لأن المستند إلى الواجب بطريق الإيجاب لازم له، ودوام الملزوم يستلزم دوام اللازم، كما يستلزم انتفاء اللازم انتفاء الملزوم، ولا بطريق الوجوب أيضًا، وذلك إما أن يكون بطريق التسلسل، بأن يفتقر كل إيقاع إلى إيقاع آخر قبله لا إلى نهاية، وذلك باطل بالبرهان، وإما أن يكون بطريق كونه إيقاع الإيقاع عين الإيقاع بالذات فلا يفتقر إلى الإيقاعات غير المتناهية وهذا باطل أيضًا؛ لأن العقل جازم بالغيرية بين المضاف والمضاف إليه، فيلزم استناده إلى الواجب بالاختيار، بأن يختار حركة زيد مثلًا بغير أن يجب الاختيار بطريق من الطرق الثلاثة، إذ لا يلزم منه رجحان الممكن بلا مرجح، بمعنى وجوده من غيره موجود ولا إيجاد، إذ لا وجود للاختيار حتى يلزم ذلك، وإنما يلزم ترجيح المختار أحد الطرفين المتساويين، وذلك ليس بمحال.

مقدمة رابعة:] (٢) والرابعة: أن الباطل هو الرجحان بلا مرجح [لا بترجيح الراجح، وأما بترجيح(٣) المختار[ل١٣٢/ أ/ ظ] أحد المتساويين(٤) أو المرجوح فليس بمحال بل واقع] (٥).

---

(١) مر بيان الخلف.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [الفاعل].

(٤) في (ب) [بلا مرجح].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [بمعنى وجود الممكن بلا موجد، والترجيح بلا مرجح بمعنى الإيجاد بلا موجد لا بترجيح الفاعل المختار أحد المتساوين أو المرجوح لأنه واقع كما في قدحي العطشان على ما بين في محله، واعلم أن هذه المقدمات الأربعة مما لا بد منها في إبطال الجبر على ما مر في إثبات الحسن والقبح العقليين أيضا =

واستدل عليه بوجوه:

الأول: أنه إما أن لا يكون ترجيح أصلًا، أو يكون.

الثاني: إما أن يكون بلا مرجح أصلًا أو يكون مع مرجح.

الثاني: إما أن يكون ترجيح الراجح أو أحد المتساويين أو المرجوح، والثلاثة الأول باطلة، فتعين الرابع والخامس.

أما الأول: فلأنه لولا ترجيح أصلًا لما وجد ممكن أصلًا؛ لأنه لا يوجد بدون الإيجاد، والإيجاد ترجيح.

وأما الثاني: فبديهي[1] غني عن البيان؛ لأن الإيجاد بلا موجد غير ممكن.

وأما الثالث: فلأن الممكن لا يكون راجحًا إلا بواسطة مرجح خارج عنه وأنه لاستواء الطرفين بالنسبة إلى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح بمعنى إثبات الرجحان، فإما أن يثبت الرجحان الذي هو ثابت قبله فيلزم إثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال، وإما أن يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقًا بترجيح أخر، وهو لا محالة يكون بمرجح آخر فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا إلى نهاية، فيلزم افتقار الحادث إلى أمور غير متناهية وهو باطل فثبت المطلوب، وهو ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح.

الثاني: إن وجود الممكن مساوٍ لعدمه نظرًا إلى ذاته ومرجوح نظرًا إلى ما هو الأصل، والسابق أعني عدم علة الوجود فإنه علة للعدم، فإيجاد الممكن وترجيح وجوده ترجيح للمساوي نظرًا إلى ذاته، وترجيح المرجوح نظرًا إلى العلة.

الثالث: أن الإرادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر، أو المرجوح على الراجح، فالإيجاد بالاختيار قد يكون ترجيحًا لذلك.

فإن قيل: فيكون اختيار المختار أحد المتساويين أو المرجوح ترجيحًا من غير مرجح

=

على ما سيأتي، إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم].

(١) مر بيان البديهي.

وذلك باطل.

أجيب بأن الإرادة والاختيار لا يعلل بأنه لم اختار هذا ودونه ذلك؛ لأن الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الإيجاب بالذات لا يعلل بأن الموجب لم أوجب[ل١٣٣أ/ و] هذا دون ذاك، فلا يقال لمن سلك أحد الطريقين المتساويين لم أخذت هذا الطريق دون ذاك، وكذا لا يقال لمن أختار أحد القدحين لم اخترت هذا دون ذاك] (١).

اذا عرفت بهذه المقدمات فاعلم أن الأفعال الاختيارية للعباد بمعنى الحاصل بالمصدر (٢) على ماعليه النزاع.

حاصله: بمجموع قدرة الله وقدرة العبد بمعنى أن قدرة الله تعالى مؤثرة في أصل الفعل وقدرة العبد(٣) في وصفه، لكن لا بمعنى ما قاله المعتزلة، بل بمعنى أن لقدرة العبد صنعًا ما وتأثيرًا ما في جعل فعله [طاعة ومعصية وذلك لوجهين] (٤).

الأول: إنا نعلم [بالوجدان](٥) (٦) أن للعبد قصدًا واختيارًا في بعض أفعاله كحركة المختار دون بعض كحركة المرتعش، ونعلم أيضًا أن ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل إذ قد لا يقع الفعل مع تحقق القصد والاختيار وسائر أسبابه التي من العبد(٧)، وقد يقع من غير تحقق الأسباب التي من العبد كما في خوارق العادات(٨)، فعلمنا من حصول هذين العلمين فينا أن فعل العبد حاصل بخلق الله تعالى واختيار العبد وقصده الجازم بأن خلق الله تعالى عقيب صرف إرادتنا إلى طرف الفعل القدرةعليه والفعل معًا بجري عادته، وذلك الصرف هو الذي سميناه عزمًا مصممًا(٩) وقصدًا قلبيًا أو كسبًا

---

(١)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) مر بيانه.

(٣) في (ب) [مؤثرة].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [طاعة يثاب عليها ومعصية يعاقب عليها ولنا فيه وجهان].

(٥)ما بين المعكوفتين في (د) [بالضرورة الوجدانية].

(٦) مر بيانه.

(٧) في(د) [على ما شاهدنا].

(٨) الأمر الخارق للعادة: هو الناقض لها. ينظر: دستور العلماء، (٢/ ٥٠.

(٩) (صمم) فِي كَذَا أَوعليه مضى فِي رَأيه ثَابت الْعَزْم والعزيمة مَضَت وَالسيف وَنَحْوه مضى إِلَى الْعظم وَفُلَانًا =

واختيارًا جزئيًا وترجيحًا.

ثم ذلك القصد والاختيار ليس مخلوقًا لله تعالى [لأنه ليس أمرًا موجودًا(١)](٢)، بل أمر إضافي ليس بموجود ولا معدوم بل حال بينهما ومستند إلى إرادة العبد وصادر عنه بطريق الاختيار بأن اختار طرف الوقوع مع تساوي الاختيار واللاختيار عنده بلا مرجح، إذ لا يلزم منه إلا ترجيح الفاعل المختار بدون المرجح، وذلك ليس بمحال وإنما المحال الترجيح بلا مرجح(٣) وهذا غير لازم هنا [أو لا وجود للاختيار](٤).

على أنا نقول إن صدوره من العبد يجوز أن يكون بطريق الايجاب بأن يصدر عنه الاختيار باختيار آخر موجب له ونمنع لزوم التسلسل لجواز[ل١٣٣أ/ ظ] كون اختيار الاختيار عينه، وعلى تقدير [لزوم](٥) التسلسل نمنع محاليته لكونه في الأمور الاعتبارية.

والثاني: انا نعلم بالضرورة(٦) ان للعبد صنعًا ما في بعض فعله كما في حركته الاختيارية، وصنعه ويجب أن يكون في أمر لا موجود ولا معدوم داخل في جملة ما يتوقفعليه تلك الحركة لا في نفس(٧) الحركة التي هي الموجودة في الخارج، لان صنعه في الحركة الموجودة في الخارج إما ان يكون بلا واسطة من العبد أصلًا، أو بواسطة أمر موجود، أو بواسطة أمر معدوم، والكل باطل.

أما الأول(٨): فلأن تلك الحركة لكونها من الأمور الموجودة في الخارج يجب وجودها

=

وَغَيره أصمه وَصَاحبه الحَدِيث أوعاه إِيَّاه. ينظر: المعجم الوسيط، (١/ ٥٢٤.

(١) في (ب) [بمعنى وجود الممكن بلا موجد].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [لله تعالى قصدا، وبالذات لأنه ليس أمرا موجودا حتى يتعلق به الخلق فصار مخلوقا].

(٣) في (ب) [حتى يكون مخلوقًا]، وفي (د) [بمعنى وجود الممكن بدون الموجد والإيجاد].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [إذ لا وجود في ذلك الاختيار والقصد].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [تسليم].

(٦) في (د) [الوجدانية].

(٧) في (ب) [تلك].

(٨) وهو أن يكون بلا واسطة من العبد أصلًا.

عند تمام علتها، لأن الأمور الموجودة [في الخارج] [(١)] لا توجد في الخارج مالم يجب وجودها عن علتها التامة، فلا يتصور صنع العبد وتأثيره الاختياري فيها، لأن الوجوب ينافي الاختيار، والغرض أن الاختيار للعبد في جملة ما يتوقف عليه حتى يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأما الثاني[(٢)]: فلأن ذلك الموجود الذي يكون الصنع بواسطته يجب وجوده بالموجودات المستندة إلى الواجب فيخرج عن صنع العبد أيضًا ضرورة كونه واجبًا.

وأما الثالث[(٣)]: فلأن ذلك العدم إن كان عدما سابقًا فهو قديم لا صنع فيه للعبد، وان كان عدمًا لاحقًا توقف على زوال جزء من العلة التامة [للموجود] [(٤)]، وذلك الجزء: إن كان أمرًا موجودًا كان واجبًا للزوم استناده إلى الواجب قطعًا للتسلسل، فيمتنع إزالته للعبد والا لزم انتفاء الواجب.

وإن كان أمرًا معدومًا فزوال العدم وجود على ما مر في المقدمة الثالثة فيكون بواسطة وجود شيء أيضًا، وهو واجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب لما ذكرناه، فيخرج من صنع العبد.

فتعين أن صنع العبد لا يكون إلا في أمر لا موجود ولا معدوم وذلك الأمر لا يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب[ل١٣٤أ/ و] [ولا] [(٥)] يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنعه أثر في أمر أصلًا، ولزم منه بطلان ما ثبت بالضرورة الوجدانية.

ثم ذلك الأمر لا يجوز أن يكون هو الايقاع والإيجاد الذي يجب وجود الفعل عنده البته حتى يلزم ان يكون العبد موجدا لذلك الشيء وخالقًا [له] [(٦)]، لأن ذلك الشيء يتوقف على أمور لا أثر للعبد في وجودها كوجود العبد وقدرته وإرادته وسلامة آلاته.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) وهو أن يكون بواسطة أمر موجود.

(٣) وهو أن يكون بواسطة أمر معدوم.

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [للوجود].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [والا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فتعين أن ذلك الأمر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد على ما ذكرناه[١] أمر لا يجب عنده وجود الأثر وهذا الأمر هو المسمى بالكسب والفعل حاصل به، ويخلق الله تعالى عقيبه بجري العادة.

ولذا قلنا والعبد كاسبها[٢]

(مسألة خلافية)

اختلفوا في معنى الكسب [على أقوال:[٣]][٤]

والحقيقة عندنا أنه عبارة عن صرف العبد القدرة إلى طرف[٥]

---

(١) في (د) [في الوجه الأول].

(٢) في (د): واعلمْ أنَّ هذا تقرير الأقوال والمذاهب وتحقيقها على قول المتكلمين المثبتين لصفات الله تعالى، وأمَّا الحكماء المنكرون لصفات الله تعالى القائلون بالإيجاب الذاتي فقد قالوا: "إنَّ المؤثرَ في الممكنات كلها أعياناً وأفعالاً اختياريَّةً واضطراريَّةً هو ذا ت الله تعالى بالذات بالإيجاب". فتحرير المبحث: أنَّ المؤثرَ في أفعال العباد: إمَّا ذا ت الله تعالى، أو قدرته وحدَها، أو قدرة العبد وحدَها، أو مجموعُ القدرتَين، بمعنى أنَّ لقدرة العبد مدخلاً ما. فالأول مذهب الحكماء؛ لأنَّهم ينكرون قدرةَ الله تعالى، ويسندون التأثيرَ إلى ذات الله تعالى بالإيجاب، والثاني مذهب الجبريَّة، والثالث مذهب المعتزلة، والرابع: إمَّا أنْ يكونَ لكل من القدرتَين تأثير في أصل
الفعل أولا، والأول مذهب الأستاذ، والثان: إمَّا ألَّا يكونَ لقدرة العبد تأثيرما أصلاً سوى المقارَنة المحضة لقدرة الله تعالى، وهو مذهب الأشعري، أو يكون له تأثير ما في وصف الفعل، وهو مذهب القاضي ومختا ر جمهور الماتريديَّة، وهذا التحرير من خوا ص هذا الكتاب، وقد غَلطَ فيه كثيرمن الناس بل عامَّتهم، حي ث قالوا: "إنَّ المؤثرَ في أفعال العباد عند الحكماء قدرة الله تعالى وجوباً إذا قارنَت الشرائطَ وارتفاعَ الموانع"، وهذا فاسد، كيف؟! وأنَّهم ينكرون صفا ت الله تعالى ويثبتون الإيجابَ الذاتيَّ.

(٣) في (ب) [والحقيقة على ما حققه الأشاعرة أنه عبارة عن مجرد مقارنة قدرة العبد للفعل. وعلى ما حققه الماتريدية].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [قيل إنه اسم بلا مسمى لانا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة الوجدانية أن القدرة الحادثة للعبد يتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون بعض كالسقوط فسمي أثر تعلق القدرة الحادثة كسبًا، وإن لم يعرف حقيقة، وقال الإمام الرازي الكسب صفة يحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى، فإن الصلاة والقتل كلاهما حركة فأصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسمات بالكسب، وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة متعلقة بذلك الفعل=

الفعل[(١)] ليس بموجود ولا معدوم كما تقدم[(٢)]، وهو شرط عادي لخلق الله تعالى فعل العبد وقدرته علة عادية له.

ومن هنا ظهر أن الأحوال ثابتة[(٣)] بخلاف الأشاعرة فإنهم ينكرون الأحوال ولهذا قالوا إنَّا مختارون في أفعالنا مضطرون في اختيارنا.

والكل أي كل من أفعال العباد بمعنى الحاصل بالمصدر اختيارية أو اضطرارية خيرًا أو شرًا.

بعلمه تعالى لعموم علمه.

وخلقه إذ لا خالق سواه

[لأن الاختيار لو كان من قبيل الأحوال عندهم لما ذهبوا إلى القول باضطراره اذ لا يجب حينئذ استناده إلى الواجب حتى يكون واجبًا، بل يجوز أن يصدر من العبد بلا استناد إلى الواجب بالذات لعدم الوجود فيه.

فإن قيل: قد ذكر في [محله] [(٤)] أن من قال أن الإيمان مخلوق فهو كافر فكيف يصح القول بخلق الإيمان؟

=

يسمى كسبًا للعبد بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة، وقيل ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية فهو خالق، وما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية فهو كسب، والتحقيق على ما حققه بعض محققي مشايخنا ما ذكرناه من انه عبارة عن أمر لا موجود ولا معدوم، وهو صرف الإرادة إلى طرف الفعل وترجيحه واختياره وقصده وإيقاعه كلها بمعنى واحد وهو من قبيل الاحوال، وإن صدوره من العبد بطريق الاختيار، ويجوز أن يكون بطريق الإيجاب على ما بيناه وهو شرط عادي لخلق الله تعالى ذلك الفعل وقدرتهعليه علة عادية له، وظهر من هذا أن الأحوال ثابتة عند مشايخنا الماتريدية على ما قاله المعتزلة بخلاف الأشعري وأصحابه فإنهم ينكرون الأحوال، ولهذا قالوا؛ لأن الاختيار لو كان من قبيل الأحوال كما هو عند مشايخنا لما ذهبوا إلى القول باضطراره إذ لا يجب حينئذ استناده إلى الواجب حتى يكون واجبًا ويلزمه الجبر فيه بل يجوز أن يصدر من العبد بلا استناد إلى الواجب بالذات لعدم الوجود فيه].

(١) في (ب) [وقصده إياه وهو].

(٢) في (ب) [بل هو من قبيل الأحوال]. ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٢٦ - ١٢٧).

(٣) في (ب) [عند الماتريدية كما قاله المعتزلة]. ينظر: غاية المرام في علم الكلام (ص ٧٨).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [في بعض الفتاوى].

قلنا: إنه من حيث[(١)] توفيق الله تعالى وبدايته غير مخلوق لأن مرجعه فيه إلى التكوين[(٢)]، ومن حيث إنه تصديق وقبول من العبد مخلوق؛ لأنه من أفعال القلب.

وقضائه[(٣)] [فإن قيل:][(٤)] لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به.

[**أجيب أولًا**][(٥)]: بأن الكفر مقضي لا قضاء، والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي.

[ورد بأن القضاء صفة الله كما سيأتي، ولا معنى للرضا بصفة من صفات الله، بل المراد هو الرضا المقتضي تلك الصفة وهو المقضي، وثانيًا بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضي ليست بكفر.

ولما استلزم الرضاء بالقضاء الرضا بالمقضي من حيث إنه مقضي اقتصر في بعض الكتب على الجواب الأول.

وقدره: [(٦)][(٧)] فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون الكافر مجبورًا في كفره[(٨)] فلا يصح تكليفه بالإيمان[(٩)].[(١٠)]

قلنا: إنما علم[ل١٣٤أ/ ظ] الله تعالى منه وأراد وخلق وقضى وقدر الكفر باختيار فلا

---

(١) في (ج) [هو].

(٢) مر بيانه.

(٣) في (ب) [أي خلقه مع زيادة أحكام.].

(٤)ما بين المعكوفتين في (د) [لا يقال إن الكفر].

(٥)ما بين المعكوفتين في(د) [لان].

(٦) في (ب) [أي تقديره في الأزل قبل مرجعهما إلى التكوين.].

(٧)ما بين المعكوفتين في (د) [واعلم أنهم اتفقوا على أن الرضا بكفر نفسه كفر لأنه لا يرضاه إلا استحسانًا، واختلفوا في الرضا بكفر غيره: فذهب الأشاعرة إلى أنه كفر أيضًا وأكثر الماتريدية إلى أنه ليس بكفر ما لم يستحسنه وهو المدار على ما في كشف الكشاف، وقدره أي: تقديره في الإزل وفيهما خلاف ذكرناه في المتشابهات].

(٨)في (د) [وفسقه].

(٩) في (د) [والطاعة].

(١٠) في (ب) [لو كان الكل بالقضاء والقدر يلزم أن يكون الكافر مجبورًا في كفره.].

جبر؛ [لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه.

وتحقيقه: أن سوء اختيار العبد سبب لقضائه الأزلي بالكفر، وقضائه الأزلي سبب لوقوع الفعل فلا جبر.

فإن قيل إن اختيار العبد حادث والقضاء قديم، فكيف يكون سببًا له؟

قلنا: وجوده في علمه الأزلي كاف في السببية.

مطلب في تفسير القضاء والقدر

واعلم أنهم اختلفوا في تفسير القضاء والقدر، فقال في شرح المواقف: القضاء هو الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه[1].

وقال الكرماني[2]: القضاء هو الحكم الإجمالي في الأزل، والقدر هو جزئيات ذلك الحكم وتفاصيله التي يقع في لا يزال.

وقال القاضي في شرح المصابيح[3]: القضاء هو الإرادة الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص، والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها. انتهى[4]

وقالوا: ليس مرادهم أن القضاء هو نفس الإرادة الأزلية، بل مرادهم أن لصفة الإرادة الإلهية تعلقًا قديمًا بوجود كل شيء في وقته المخصوص فيما لا يزال، وتعلقًا حادثا في ذلك الوقت وبه يوجد بالفعل والقضاء بها لتعلق القديم، والقديم هو التعلق الحادث.

قلت لعل مراد الكرماني بالحكم الإجمالي الأزلي هو هذا التعلق القديم للإرادة وبالحكم التفصيلي اللايزالي هو هذا التعلق الحادث فلا مخالفة بينهما.

---

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٨/ ١٨٠).

(٢) ينظر: شمس الدين الكرمان ت ٧٨٦ ه، الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (٢٣/ ٧٢)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠١ ه/ ١٩٨١ م.

(٣) ينظر: القاضي ناصر الدين البيضاوي ت ٦٨٥ هـ تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (١/ ٣٠) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، عام النشر: ١٤٣٣ هـ/ ٢٠١٢ م

(٤) في (د) هكذا في شرح المواقف، ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٨٠ – ١٨١).

وأما ما قاله الأصفهاني(١) في شرح الطوالع(٢): القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع والقدرة، عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدًا بعد واحد، انتهى.

فلعله مبني على مذهب الحكماء، ومراده باللوح المحفوظ علم الله تعالى، وإلا يلزم قدم اللوح المحفوظ؛ لأن القضاء أزلي، أو يقال: إن القضاء عندهم حادث، ويدل عليه قوله على سبيل الإبداع.

[مطلب القضاء على قسمين مبرم ومعلق]

ثم اعلم[ل١٣٥أ/ و] أن القضاء على قسمين مبرم ومعلق.

والمعلق عبارة عما قدره في الأزل معلقًا بفعل كما قال: إن فعل الشيء الفلاني كان كذا وكذا وإن لم يفعل لم يكن كذا وكذا، وهذا قد يتطرق إليه المحو والإثبات، كما قال تعالى ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾(٣)(٤).

---

(١) الأصفهاني شمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد. كان إمامًا بارعًا في العقليات، عارفًا بالأصلين، فقيهًا. ولد سنة أربع وسبعين وستمائة، واشتغل بتبريز، وقدم الديار المصرية فولي تدريس المعزية بمصر ومشيخة خانقاه قوصون بالقرافة. وصنف الكتب المحررة النافعة، وانتشرت تلاميذه. مات شهيدًا بالطاعون في أواخر سنة تسع وأربعين وسبعمائة. ينظر: حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر، الطبعة: الأولى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م، (١/ ٥٤٥).

(٢) مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار: لأبي الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ت ٧٤٩ هـ. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١١١٦.).

(٣) سورة: الرعد: الآية ٣٩.

(٤) المعنى: ﴿يَمْحُو الله مَا يَشَاء﴾ ينسخ ما يشاء نسخه ﴿وَيُثْبِتُ﴾ بدله ما يشاء أو يتركه غير منسوخ أو يمحو من ديوان الحفظة ما يشاء ويثبت غيره أو يمحو كفر التائبين ويثبت إيمانهم أو يميت من حان أجله وعكسه. ينظر: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، لأبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، حققه وخرج أحاديثه: يوسف على بديوي، راجعه وقدم له: محيي الدين ديب مستو، ط: دار الكلم الطيب، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، (٢/ ١٥٨).

وأما المبرم فهو عبارة عما قدره سبحانه وتعالى في الأزل من غير أن يعلقه بفعل بحيث لا يتغير بحال ولا يتوقف على المقضي عليه ولا المقضي له، ولا يتطرق إليه المحو والإثبات.

وإرادته لأنه قد ثبت عموم قدرته لجميع الممكنات، وأن الإرادة تخصص لها، وأنه خاله له بلا كره بجميع الممكنات فيكون مريدًا لها(١).

فإن قيل قد تقدم أن القضاء والقدر عبارة عن تعلق إرادته، فأي حاجة إلى ذكرها؟

قلنا المقصود هاهنا ذكر جملة ما يتوقف خلق أفعال العباد عليه والإرادة من تلك الجملة فلا يضر غناء بعضها عن بعض؛ لأن عدم الفناء غير معتبر في أمثال هذا المقام(٢)](٣).

وقالت المعتزلة: أنه تعالى مريد للمأمور به في أفعال العباد غير مريد للمعاصي والكفر، بل كاره لهما.

---

(١) لأنَّه مريد لجميع الكائنات غير مريد لمَا لا يكون، أمَّا الأول فلأنَّه خالق بلا كرْه فيكو ن مريداً بالضرورة، ولأنَّه قد ثبت عموم قدرته لجميع الممكنات فلا بدَّ له من مخصص وهو الإرادة.

وأمَّا الثاني فلأنَّه عالم في الأزل أنَّ الكافرَ الفلانَّي لا يؤمن فيكون إيمانه محالاً لامتناع انقلاب علْمه جهلاً وأنَّه تعالى أيضاً عالم باستحالة إيمانه، والعا لم باستحالة الشي ء لا يكو ن مريداً له. ينظر: تحفة المريد (ص١٢٤).

(٢) في (ب) [اللازم هو الوجوب بالاختيار لأن المقضيعليه هو الكفر بالاختيار، والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه. وإرادته لعموم ارادته على ما مر.

ثم اختلفوا في إطلاق القول على الله تعالى بأنه مريد الكفر والفسق.

فذهبت الواقفية: إلى عدم جوازه، كما لا يجوز إطلاق القول بأنه خالق القردة والخنازير والقاذورات مع كونها مخلوقًا له تعالى. وذهب غيرهم من المتكلمين: إلى جواز إطلاق الكل.].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [وأراد لأنه مريد بجميع الكائنات غير مريد لما يكون، أما الأول: فلأنه خالق بلا كره فيكون مريدًا بالضرورة؛ ولأنه قد ثبت عموم قدرته بجميع الممكنات فا بد له من مخصص، وهو الإرادة، وأما الثاني فلأنه تعالى عالم في الأزل أن الكافر الفلاني لا يؤمن فيكون إيمانه محالا لانقلاب علمه تعالى جهلًا، وأنه تعالى أيضًا عالم باستحالة إيمانه، والعالم باستحالة الشيء لا يكون مريدًا له، ثم اختلفوا في جواز اطلاق القول على الله تعالى بأنه مريد الكفر والفسق، فذهب أكثر الأشاعرة واختاره بعض الماتريدية إلى عدم جوازه كما لا يجوز إطلاق القول بانه خالق القردة والخنازير والقاذورات مع كونها مخلوقة له تعالى، وذهب أبو منصور الماتريدي وأكثر أصحابه واختاره أبو الحسن الأشعري إلى جواز إطلاق الكل].

واستدلوا[١] [على الأول: أن الأمر يستلزم الإرادة.

قلنا: لو كان كذلك لزم تخلف المراد عن الإرادة في نحو إيمان الكافر وطاعة الفاسق، وذا نقص ومغلوبية لا يجوز على الله تعالى.

فإن قيل ذلك إنما يلزم لو كان مرادهم هي الإرادة المجبرة، لكن مراده هي الإرادة الغير مجبرة، فلا نقص ولا مغلوبية في عدم وقوع المراد، كالملك إذا أراد من قومه أن يدخلوا داره برغبته لا جبرًا فلم يدخلوا.

قلنا: لا شك أن عدم وقوع هذا المراد نوع نقص فلا أقل من الشناعة فلا يجوز.

فإن قيل الإرادة الغير المجبرة هو الرضا وهو مذهب أهل السنة؛ لأنه لا نقص عندهم في مخالفة الرضا فكذا في مخالفة الإرادة الغير المجبرة.

قلنا: هذا كلام خال عن الفائدة، وإنما يفيد لو كان الرضا عندنا ما هو عند المعتزلة، وليس كذلك، فإن الرضا عندهم هو الإرادة مطلقًا، فالتخلف عن الرضا عندهم يستلزم تخلف الإرادة عن المراد فيلزمهم النقص، بخلاف الرضا عندنا، فإنه الإرادة مع ترك الاعتراض، أو نفس الترك فلا يلزم تخلف الرضى المراد عن الإرادة فإنه أمر قد يجامع تعلق الإرادة كما في إيمان المؤمن وقد لا يجامع كما في كفر الكافر فلا يلزم في تخلف الرضا عن المرضي نقص وشناعة، نعم تخلف المراد عن الإرادة نقص عندنا، لكن تخلف الرضا لا يستلزمه.

وعلى الثاني بوجوه:] [٢]

الأول: أنه لو كان مريدًا لهما وقد أمره بالإيمان والطاعة فالأمر بخلاف ما يريده سفه.

قلنا: لا نسلم أنه سفه، وإنما يكون سفهًا لو كان الغرض من الأمر منحصرًا في إيقاع المأمور به، بل قد يأمره للامتحان هل يطيعه أصلًا.

والثاني: [٣] لو كان الكفر مرادًا لله تعالى لكان الإتيان به موافقًا [لمراده] [٤] فيكون

---

(١) في (د) [بوجوه].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [أنه].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [لمراد الله].

طاعة وأنه باطل.

قلنا: الطاعة موافقة الأمر[التكليفي][(١)] [(٢)] لا موافقة المراد، والأمر غير الإرادة وغير مستلزم لها لانفكاكه عنها في صورة الامتحان.

[والثالث] [(٣)]: أنه لو أراد[(٤)] الكفر، وخلاف مراد الله تعالى ممتنع عندكم، لكان الأمر بالإيمان تكليفًا بالمحال.

قلنا: الذي يمتنع التكليف به ما لا يكون متعلقًا بالقدرة الكاسبة عادةً، إما لاستحالته في نفسه[(٥)] كاجتماع النقيضين، او لاستحالة صدوره عن الإنسان عادةً كالطيران في الهواء[ل١٣٥أ/ ظ] لا ما يكون مقدورًا بالفعل للمكلف به والإيمان في نفسه مقدورٌ له بالقدرة الكاسبة فيصح التكليف به.

والرابع: أن إرادة القبيح قبيح كخلقه.

قلنا: إنما القبيح كسبه لا إرادته وخلقه لأن الخالق يرعى في خلقه الحكمة.

[ثم اختلفوا في جواز إطلاق القول على الله تعالى بأنه مريد الكفر والفسق:

فذهب الواقفية[(٦)] إلى عدم جوازه، كما لا يجوز إطلاق القول بأنه خالق القردة والخنازير والقاذورات مع كونها مخلوقة له تعالى.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) التكليف: هُوَ الْمُتَعَلّق بِأَفْعَال المتكلفين بالاقتضاء أو التَّخْيِير. ينظر: دستور العلماء، (٢/ ٣٧).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [الله].

(٥) قال نجم الدين الطوفي: "المحال ضربان: " محال لنفسه، كالجمع بين الضدين " كالسواد والبياض، والقيام والقعود، " ولغيره " أي: الضرب الثاني " محال لغيره " كإيمان من علم الله سبحانه وتعالى أنه لا يؤمن، كفرعون وأبي جهل وغيرهما من الكفار، إيمانهم ممتنع لا لذاته، أي: لا لكونه إيمانا، إذ لو امتنع إيمانهم لكونه إيمانا، لما وجد الإيمان من أحد، وإنما امتنع إيمانهم لغيره، أي: لعلة خارجة عنه، وهو تعلق علم الله سبحانه وتعالى وإرادته بأنهم لا يؤمنون، وخلاف معلوم الله تعالى وإراداته محال لغيره، بخلاف الجمع بين الضدين، فإنه محال لذاته، أي: لكونه جمعا بين الضدين، فعلة امتناعه ذاته، لا أمر خارج عنه". ينظر: شرح مختصر الروضة، (١/ ٢٢٥).

(٦) ليس المقصود هنا فرقة الواقفية من فرق الشيعة، وإنما المقصود القائلون بوجوب التوقُّف عند الإلباس عن الإطلاق إلى التوقيف، أي: الإعلام من الشارع. ينظر: المسامرة في شرح المسايرة، (ص ١١٤).

وذهب غيرهم وهو مختار الأشعري إلى جواز اطلاق الكل] (١)

وكتبه في اللوح المحفوظ أي اثباته فيه وهو الذي سماه الحكماء بالعقل الفعال (٢)(٣).

والإيمان والطاعة (٤) **بأمره** (٥) [والمراد بالطاعة الفرائض لا الفضائل؛ لأن الفضائل ليس بأمره لعدم الطلب فيها].

ورضائه أي [بإرادته مع ترك الاعتراض، أو] (٦) بترك الاعتراض؛ [لأنهم اختلفوا في تفسير الرضا على هذين القولين] (٧)

ومحبته أي: استحماده.

وفيه إشارة إلى أن كلًا منهما صفة مغايرة للإرادة خلافًا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة، فإنهم قالوا إن الكل بمعنى واحد.

قلنا: إن الرضا إرادة لا يعتريه الاعتراض، أو ترك الاعتراض، والمحبة: إرادة يتبعه الاستحماد، [والإرادة أعم منهما] (٨).

والكفر والمعاصي ليس بأمره لقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ (٩).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د). ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٤٥).

(٢) في (د) [وبعضهم النفس الكلي للفلك الأعظم].

(٣) الْعقل الفعال: هُوَ الْعقل الْعَاشِر الْمعبر فِي الشَّرْع بالناموس الْأَكْبَر وجبرائيلعليه السَّلَام وَإِنَّمَا سمي فعالا لِكَثْرَة أفعاله وتصرفاته فِي عَالم العناصر. وهو الذي يؤثّر في النفس ويعدّها للإدراك، وحال نفوسنا بالنسبة إليه كحال أبصارنا بالنسبة إلى الشمس. فكما أنّ بإفاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بإفاضة نوره تدرك المعقولات. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم(١/ ١٢٠١)، ودستور العلماء، (٢/ ٢٣٦).

(٤) في (ب) [أي الفرائض].

(٥) في (د) [والمراد بالطاعة الفرائض لا الفضائل؛ لأن الفضائل ليس بأمره لعدم الطلب فيها].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وفيه إشارة إلى أن كلا منهما صفة مغايرة للإرادة خلافًا لجمهور الأشاعرة والمعتزلة فإنهم قالو إن الكل بمعنى واحد].

(٩) سورة: الأعراف:الآية ٢٨

ورضائه لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[(١)]، [ومنه قالوا أن الرضا [بكفر][(٢)] نفسه كفر بالاتفاق،[(٣)]].

وأمَّا الرضا بكفر غيره[(٤)]

فذهب الأشاعرة: إلى أنه كفر أيضًا[(٥)]، وقالت الماتريدية: إنه ليس بكفر ما لم يستحسنه، وهو المدار[(٦)].

قال شيخ الإسلام خواهر زاده[(٧)]: إن الرضا بكفر غيره يكون كفرًا إذا كان يستجيز الكفر ويستحسنه، وأما إذا لم يكن كذلك ولكن أحب الموت على الكفر ثم كان شريرًا أو مؤذيًا بطبعه حتى ينتقم الله تعالى منه لا يكون كفرًا، وفي تأمل قوله: ﴿ربَّنا اطمسْ على أموالهم واشددْ على قلوبهم فلايؤمنوا...﴾[(٨)]، يظهر له صحة ما ادعيناه، انتهى[(٩)].

وذلك لأن موسى عليه السلام دعا على قومه بطبع قلوبهم وعدم[ل١٣٦أ/ و] إيمانهم؛ لشدة غضبه عليهم لا لاستحسان الكفر.

---

(١) سورة: الزمر: الآية ٧

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [بالكفر].

(٣) في (ب) [لأنه لا يرضاه الا استحسانًا، واستحسان ما لا يرضاه الله تعالى كفر بالاتفاق].

(٤) في (ب) [ففيه اختلاف:].

(٥) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٧٦).

(٦) ينظر: حاشية الطيبي على الكشاف (٧/ ٥٥٩).

(٧) لعله: محمد بن الحسين بن محمد بن الحسن البخاري، المعروف بـ"بكرخُوَاهَر زَادَه". قال السمعاني: كان إمامًا، فاضلًا، حنفيًّا. وله طريقة حسنة مفيدة، جمع فيها من كل فن. وله كتاب "المبسوط". توفي في جمادى الأولى سنة ثلاث وثمانين وأربعمائة. وقال الذهبي: كان إمامًا، كبيرالشأن، بحرًا في معرفة المذهب، وطريقه أبسط طريق الأصحاب، وكان يحفظها.

سمع أباه، وأباالفضل منصور الكاغدي، وجماعة. وأملى ببخارى مجالس، وخرَّج له أصحاب أئمة، وكان عالم ما وراء النهر. ينظر: تاج التراجم، (ص ٢٥٩)، والأعلام، (٦/ ١٠٠).

(٨) [يونس: ٨٨].

(٩) ينظر: محمد بن فرامرز بن على الشهي بملا – أو منلا أو المولى – خسرو، ت ٨٨٥ هـ، درر الحكام شرح غرر الأحكام (١ / ٣٢٤)، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ نقلاً عن خواهر زاده في شرح السير.

فإن قيل: إن موسى عليه السلام إنما بعث للدعوة إلى الإيمان فكيف يدعوا بعدم إيمانهم وهو يخل بأمر البعثة.

أجيب بأنه عليه السلام إنما يدعوهم بعدم إيمانهم؛ لعلمه بالوحي أو بممارسة أحوالهم أنهم لا يؤمنون بسوء اختيارهم، ويدعوهم بالإيمان؛ لإمكانه عنهم في نفسه بصرف اختيارهم إياه] (١)

ومحبته: لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ۝٢٠٥﴾(٢)، ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٣٢﴾(٣)؛ أي: كفرهم؛ لأن الحكم على المشتق يستلزم الحكم على المشتق منه.

قال ابن الهمام في المسايرة: نقلًا عن إمام الحرمين أن من حقق لم يكعّ؛ أي: لم يخف عنه القول بأن المعاصي بمحبته ورضائه تعالى، ونقله بعضهم بمعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب الإرادة والمحبة(٤) في المعنى لغةً، فإن من أراد شيئًا فقد رضيه وأحبه، هكذا ذكره(٥).

ثم قال: إن ما قاله إمام الحرمين خلاف كلمة أكثر أهل السنة لتصريحهم بأن الكفر مراد له تعالى ولا يحبه ولا يرضاه، وأن الإرادة والمحبة والرضاء متغايرة المعنى.

لكن هذا القول وان كان مخالفًا لأكثر أهل السنة إلا أنه لا يلزم قائله به ضرر في الاعتقاد، لأن مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلق النهي محبوب، فالكافر يعاقب على كفره وإن كان محبوبًا لأنه خالف النهي.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) سورة: البقرة: الآية ٢٠٥

(٣) سورة: آل عمران: الآية ٣٢

(٤) في (ب) [والرضاء].

(٥) الكمال ابن الهمام السيواسي، ت ٨٦١ هـ المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة (ص ٦٧-٦٨)، مراجعة وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية التجارية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٨ هـ/ ١٩٢٩ م.

قلت: هذا إنما يستقيم على قول الأشعري من أن الفعل أمر به فحسن، ونهى عنه فقبيح، لا على قول الماتريدية من أن الفعل حسن في نفسه فأمر به وقبح فنهى عنه(١).

قال بعضهم إن فُسِّر الرضا بالإرادة بمعنى مقابل الكره... فالكفر برضاه، وإن فسر بترك الاعتراض... فليس برضاه بالاتفاق](٢).

[في أفعال الله تعالى]

ولا يجب عليه تعالى شيء: لأن الواجب إما عبارة عما يستحق تاركه الذم، أو عما تركه مخل بالحكمة، أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وإن كان جائز الترك في نفسه والكل محال في حقه تعالى.

أما الأول: فلأنه تعالى المالك المطلق[ل١٣٦أ/ ظ] وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم في فعله أصلًا بل هو المحمود في كل أفعاله.

وأما الثاني فلأنه الحاكم المطلق على الكل، وجميع أفعاله لا تخلوا عن الحكم والمصالح وإن لم تعلم تفاصيله.

وأما الثالث: فلأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينافي ما صرح به في تعريضه من جواز الشرك، وإن لم يقل به فقد فات معنى الوجوب.

[فإن قيل: قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾(٣) يدل على وجوب إيتاء رزق كل دابة.

قلنا: معناه التكفل والضمان تفضلًا ورحمة لا وجوبًا ذاتيًا، وإنما أتى بما يدل على الوجوب تحقيقًا؛ لوصوله، ومعناه على التوكل فيه](٤)

من اللطف: وهو(٥) ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية، بحيث لا يؤول

---

(١) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٤٩).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) [هود: ٦].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) أي: اللطف.

إلى الإلجاء.

والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى مستدلين: بأن تركه يوجب نقض غرض التكليف، لأن المكلِّف إذا علم أن المكلف لا يطيقه إلا باللطف، فلو كلف بدونه يكون ناقضًا لغرضه من التكليف وهو محال على الله تعالى.

قلنا: هذا مبني على أن أفعاله تعالى معللة بالأغراض[١] على ما هو مذهبهم، لكنه باطل عندنا. على ما سيأتي.

والأصلح[٢][٣]، [وإلا لما كان له منة على عباده واستحقاق شكر في الهداية، وإفاضته

---

(١) الغرض ويسمّى علّة غائية أيضا وهي ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، وهي ثابتة لكلّ فاعل فعل بالقصد والاختيار، فإنّ الفاعل إنّما يقصد الفعل لغرض فلا توجد في الأفعال الغير الاختيارية ولا في أفعاله تعالى. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٢٤٥).

(٢) في النسخة (ب، ج) [المنافات فالكلام مع جمهورهم لا مع صاحب الكشاف على النفور المحض لا ينافي الاستحالة، ولو سلم ترك الأصلح على ذلك التقدير المحض أعني تقدير المغفرة لعدم استحالته، إذ التجويز أيضًا هو عدم المغفرة، لكن لا يلزم من تجويز على تقدير المغفرة، بل الأصلح على ذلك التقدير ترك الأصلح، ولو سلم أن المغفرة ليس بأصلح على ذلك التقدير المحض هو المغفرة فلا يلزم من تركه لجواز أن يكون معنى كلام الكشاف أن الأصلح فيحقهم عدم المغفرة، لكن لا نسلم لزوم ترك الأصلح العقاب عندهم لا لكونه أصلح، ولو سلم ان الأصلح المغفرة أصلح لهم ووجوبه يجوز أن يكون لاستيجاب الكفر.

قلنا لا نسلم أن في كلام الكشاف دلالة على أن عدم الحكمة أي أن تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك في تفسير قوله تعالى: ﴿وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾ إذا اقتضى الحكمة تركه بدليل قول صاحب الكشاف، فإن قيل إن المعتزلة جوزوا ترك الأصلح بالحكمة بل عين الحكمة، فلا يجعليه رعايته أحد، وقد ثبت أن الله تعالى كريم حليم عليم فتركه لا بخل.

أجيب: بأن الأصلح محض حق الله لا يستوجبه الأصلح بخل وسفه أو جهل وهو محال على الله تعالى.

وذهبت المعتزلة إلى وجوبه مستدلين بأن ترك البالغ الفقير المبتلى بالألام والأسقام طفلًا حتى لا يكون كافرًا.

قلنا: فيردعليه أنه لمَّ لم يمت الكافر لكان كافرًا فأماته طفلًا، قد يعلم في الأزل أنه لو كبر طفلًا، فإن قيل إنه تعالى بل أماته فيحقه، فإنه لم لم يفعل ومات طفلًا، ولكن قلنا فيردعليه المقيم وقد فعل في حقه، والتعريض للمنعم الوجود والتكليف بل الأصلح في حقه إن الأصلح في حقه ذلك فإن قيل لا نسلم لكنه تركه لسوء اختياره].

(٣) في (د) [ذهب البغداديون من المعتزلة إلى وجوب الأصلح في الدين والدنيا والبصريون منهم إلى وجوب الأصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الأولى الأصلح في الحكمة والتدبير، ومراد الثانية الأنفع واتفقا على وجوب الأقدار والتمكين وأقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وأنه فعل بكل أحد غاية مقدورة من الأصل، وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لأمنو جميعا وإلا لكان تركه بخلا =

أنواع الخيرات لكونها أداةً للواجب عليه.

ولما كان سؤال العصمة(١) والتوفيق(٢) وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنىً؛ لأن ما لم يفعله في حق كل أحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها.

ولما بقي في قدرة الله بالنسبة إلى مصالح العباد شيء إذ قد أتى بالواجب. (٣)](٤)

[ولما خلق الكافر] (٥) الفقير المبتلى بالآلام والأسقام لأن الأصلح لحاله إما ان لا يخلق أو يموت طفلًا أو سلب عقله بعد البلوغ، ولم يفعل شيئًا من ذلك، بل خلقه وإبقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار[ل١٣٧أ/ و]

ثم أعلم أن مرادهم هو الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى النوع، على ما ذهب إليه الحكماء في نظام العالم، [بدليل أن الأشعري سأل أستاذه الجبائي عن ثلاثة إخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في الكفر وأحدهم مات صغيرا، يثاب الأول، ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب، فقال الأشعري: إن قال الثالث يا رب هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخل أخي المؤمن، فأجابه الجبائي بأن الرب يقول كنت أعلم أنك لو عشت لكفرت فدخلت النار، ثم قال الأشعري: فإن قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرًا حتى لا أعصي لك فلا أدخل النار، فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه(٦)، فلو كان مرادهم الأصلح بالنسبة إلى العالم لما كان لسؤال الأشعري العارف بمرادهم وجه.

وكذا جواب الجبائي على هذا الوجه المفضي إلى بهته] (٧).

=

وسفها].

(١) العصمة: ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها. ينظر: التعريفات (ص١٥٠)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤٢.)

(٢) التوفيق: جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه. ينظر: التعريفات (٦٩).

(٣) في النسخة (ب، ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [ويرد عليهما الكافر والفقر].

(٦) ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ٢٨٣ - ٢٨٤).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

والقول بأن عدم خلقه [وعدم موته طفلًا][١]، أو سلب عقله بعد البلوغ ليس مقدور له بين البطلان[٢].

والثواب على الطاعة: أوجبه المعتزلة مستدلين بأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث[٣]، أو لغرض عائد إلى الله تعالى وهو محال، أو إلى العبد: إما في الدنيا وهو مشقة، وإما في الآخرة وهو إما ضرار وهو باطل اتفاقًا، وإما نفع وهو الثواب.

قلنا: إنه لا لغرض ولا عبث فيه لأن العبث ما يخلو عن الحكمة [والفائدة لا ما يخلو عن الغرض][٤]، وأفعال الله تعالى [لا تخلو عن حكمة والفائدة][٥] وإن لم تكن معللة بالأغراض.

والعقاب على المعصية: أوجبه المعتزلة على الكبيرة بلا توبة وحرموا عليه العفو مستدلين: بأن الله تعالى أوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب، فلو لم يعاقب.. لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان على الله تعالى.

أجيب: بأن غايته عدم وقوع الخلف والكذب[ل١٣٧أ/ ظ] ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى وهو المدعي؛ لأن الدوام لا يستلزم الضرورة، وروي[٦] بأنه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال على الله تعالى؛ لأن إمكان المحال محال.

فالأوجه في الجواب أن يقال: أن وعيده تعالى [مشروط][٧] [بقيود][٨] وشروط

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [أو موته].

(٢) في النسخة (ب،) [فلا وجه لما قيل ان الأصلح في حق ذلك الكافر بالنسبة إلى النوع هو ما كان عليه من الأحوال، وأما القول بأن عدم خلقه أو موته طفلًا أو سلب عقله ليس بمقدورًا له بين البطلان، وحكاية الأشعري مع الجبائي مشهورة]، وفي (د) [وحكاية الأشعري مع استاذه الجبائي في هذه المسألة مشهور].

(٣) مر تعريفه.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [لا يخلو عنهما].

(٦) في (ب) [ولا نسلم].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [مشروطان].

(٨) ما بين المعكوفتين في (ج) [القيود].

معلومة في النصوص الأخر كالإصرار وعدم التوبة وعدم عفوه فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب ولا الخلف، أو أن الغرض منه [إنشاء] [1] الترهيب.

ولو سلم أنه ليس بمشروط [بشروط] [2] أصلًا وأن الغرض منه الترهيب، لكن إنما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه تعالى إذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما أن إيجاد المحال محال في حقه تعالى، ولا يقال إنه حرام عليه بل تعالى بل الوجوب والحرمةعليه فرع القدرة عن القدرة على الواجب والحرام، وقد يجاب عنه بجواز الخلف في الوعيد على ما ذهب إليه الأشعري وأصحابه[3].

والعوض[4] على الآلام: إذ لا يجب عليه شيء أصلًا[5]، وفيه خلاف المعتزلة أيضًا.

إن[6] أثاب المطيع

فبفضله[7] من غير وجوب عليه ولا استحقاق

وبمقتضى وعده لأنه منجز وعده بالاتفاق؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ۝﴾[8]، و ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ﴾[9]؛ ولأن الخلف في الوعد نقص على الله تعالى.

[فإن قيل: اذًا لم يجز الخلف في الوعد[10] يجب عليه تعالى ثواب المطيع كما قاله المعتزلة.

قلنا: لا يلزم من عدم جواز الخلف الوجوب عليه تعالى، إذ غايته عدم وقوع الخلف

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) في (د) [كما سيأتي]. ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى ٢/ ١٣٣، شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٢٧).

(٤) العوض: قيام شيء مقام آخر. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، ص ٢٤٨.

(٥) في (د) [على ما ذكرناه].

(٦ في (د) [بل].

(٧) في (د) [فلا استحقاق من العبد].

(٨) [آل عمران: ١٩٤].

(٩) [ق: ٢٩].

(١٠) في (ب) [على الله تعالى].

فيه وهذا ليس عين الوجوب ولا مستلزم له][1].

(مسألة خلافية)

وإن عاقب العاصي فبعدله[2]، **وبمقتضى وعيده**: لعدم جواز الخلف في الوعيد أيضًا عند محققي أصحابنا[3] لأنه يستلزم الكذب وتبدل القول على الله تعالى وتجويز عدم خلود الكفار في النار وقد قامت القواطع[4] على خلودهم.

فإن قيل: إذا لم يجز الخلف في الوعيد يجب على الله[ل١٣٨أ/ و] العقاب على العاصي.

قلنا: لا نسلم ذلك لما مر آنفًا في نظيره، ولأن وعيده مشروط بعدم التوبة أو عدم العفو، فعدم جواز الخلف في وعيده المشروط بهذه الشروط لا يقتضي وجوب العقاب عليه تعالى وعدم عفوه.

وجمهور الأشاعرة: جوزوا الخلف من الوعيد مطلقًا من غير اعتبار التقييد بذلك الشرط وقالوا: إنه كرم لا نقص [فيجوز على الله تعالى[5]][6] بخلاف الخلف في الوعد فإنه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه[7][8].

قلنا: تجويز الخلف فيه يفضي إلى إصرار العاصي على عصيانه وهو ينافي التشديدات الوعيدية.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [لأنه مالك الملك فله التصرف في ملكه.].

(٣) في (ب، د) [الماتريدية، كما في الوعد]. ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٢٦).

(٤) صفة لموصوف محذوف؛ أي: الأدلة القواطع.

(٥) في (ب) [بخلاف].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) ينظر: شرح العقائد النسفية، (ص ٧٤).

(٨) في (ب) [وجعلوا الوعيدات على إنشاء الترهيب].

ولا قبح في فعله: [لأنه نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه؛ ولأن] [١] الحاكم بالقبح إما العقل أو الشرع ولا مساغ لكل منهما في الحكم على الله تعالى؛ لأنه الحاكم [لا محكوم عليه؛[٢]][٣].

ولا ينسب [فيه أي في] [٤] فعله

وفي حكمه إلى جور وظلم: لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير حق، وقيل هو وضع الشيء في غير محله، وكلاهما لا يتصوران في حقه تعالى، [إذ الكل له ولا مالك غيره وهو أحكم الحاكمين وأعلم العالمين.

ولذا قالوا[٥]: إن لله تعالى أن يعذب عباده من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق في الدنيا أو الآخرة؛ لأنه تصرف في ملكه] [٦]

يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وأفعاله ليست معللة بالأغراض، والغرض: ما لأجله يصدر الفعل عن الفاعل وبه يصير الفاعل فاعلًا، ولذلك قالوا "إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل".

(مسألة خلافية)

اعلم أن جمهور أهل السنة بعد اتفاقهم في هذه القضية افترقوا فرقتين:

فذهب الماتريدية: إلى وجوب السلب وعمومه بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللة بالأغراض مع عدم خلوه عن الفائدة [والمصلحة] [٧].

واستدلوا عليه بوجهين:

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٢) في (ب) [ولأنه نقص يجب التنزيه عنه].
(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [لأنه الحاكم المطلق].
(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٥) ينظر: العلامة علي بن سلطان محمد القاري ت ١٠١٤ هـ منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر (ص ٣١٠)، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٩ ه/ ١٩٩٨ م.
(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د). ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٠٢).

الأول: أنه لو كان فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض، وذلك محال [على الله تعالى لأنه كامل من جميع الوجوه] (١).

لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير لا [الي الله] (٢) تعالى، فلا يلزم الاستكمال بالغير[ل١٣٨أ/ ظ].

لأنا نقول حصول ذلك الغرض للغير لابد وأن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح غرضًا لفعله فيلزم المحذور المذكور.

الثاني: أنه لو كان شيء من الممكنات غرضًا لفعله لما كان حاصلًا تخلفه ابتداءً بل بتبعية ذلك الفعل، واللازم باطل؛ لأن الكل مستند إلى الله تعالى ابتداءً بلا واسطة(٣).

وذهب الأشاعرة: إلى سلب عموم الوجوب بمعنى أن التعليل بالأغراض ليس بواجب في جميع [أفعاله] (٤).

واستدلوا عليه: بأنه لو كان جميع أفعاله تعالى معللة بالأغراض فلابد أن ينتهي إلى ما لا يكون غرضًا بل مقصودًا لنفسه لا لأمر آخر والا لتسلسلت الأغراض إلى غير انتهاء فلا يصح القول بلزوم الغرض في جميع أفعاله تعالى، إذ قد انتهى أفعاله إلى فعل لا غرض له، بل هو مقصود لنفسه.

قال في شرح المقاصد: والحق أن تعليل بعض أفعاله لا سيما الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات والنصوص أيضًا شاهدة بذلك كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝﴾(٥)، وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث انتهي(٦).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [إليه].

(٣) في (ب) [أمر].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [أحواله على ما صرح به بعض المتأخرين]. ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٥٦)، وشرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٠٢).

(٥) سورة: الذاريات: الآية ٥٦

(٦) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٥٧).

[ما ذهب إليه الأشاعرة من أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض يفهم من بعض أدلته عموم السلب ولزوم النفي، بمعنى أنه يمتنع أن يكون شيء من أفعاله معللًا بالغرض، وفي بعضها سلب العموم ونفي اللزوم، بمعنى أن ذلك ليس بلازم في كل فعل، فمن الأول وجهان:

أحدهما: لو كان الباري تعالى فاعلًا لغرض لكان ناقصًا في ذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض؛ لأنه لا يوفي الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال، لا يقال لعل الغرض يعود إلى الغير فلا تتم الملازمة؛ لأنا نقول حصول ذلك الغرض للغير لا بد أن يكون أصلح للفاعل في عدمه وإلا لم يصلح غرضًا لعله ضرورة، وحينئذ يعود الإلزام، ورد بمنع الضرورة، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير.

وثانيهما: لو كان شيء من الممكنات غرضًا لفعل الباري لما كان حاصلًا بخلقه ابتداءً بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه؛ لأن ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا أن يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول إلى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لأنا نقول الذي يصلح أن يكون غرضا لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط ورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا أن إيصال بعض اللذات قد لا يمكن إلا بخلق وسائط كالإحساس ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك ومن الثاني وجهان:

أحدهما: أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه.

وثانيهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لأحد. (شرح المقاصد)] (١).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج، د).

وهذا اختيار للمذهب الثاني وفيه بحث: لأنه إن أراد بالتعليل جعل تلك الحكم والمصالح عللًا غائية وأغراضًا باعثة.. فلا شيء من أفعاله وأحكامه معللًا بهذا المعنى، إن أراد به مجرد ترتيبها على الأفعال والأحكام... فجميع أفعاله وأحكامه كذلك، غاية الأمر أن بعضها مما يظهر لنا وبعضها مما يخفى.

بل الحق هو المذهب الأول أعني: وجوب سلب الأغراض عن جميع أفعاله، وحمل ما ورد من النصوص الدالة على تعليل أفعاله تعالى بالأغراض على الغاية والمنفعة والفائدة دون الغرض والعلة الغائية، وذلك لأن جميع أفعاله تعالى محكمة مشتملة على حكم ومصالح لا [يخفي] (١) راجعة إلى مخلوقاته، لكنها ليست أسبابًا باعثة على إقدامه وعللًا مقتضية لفاعليته فلا يكون أغراضًا(٢) وعللًا غائية[ل١٣٩أ/ و] لأفعاله.

و إلى هذا أشار بقوله:

ولكن راع الحكمة والمصالح راجعة إلى العباد

في جميع أفعاله وأحكامه تفضلًا لا وجوبًا، إذ لا وجوب عليه أصلًا(٣)

يضل الله من يشاء [ويصرفه عن العبادة لاختياره الكفر على الإيمان] (٤)

ويهدي من يشاء من عباده، بمعنى أنه يخلق فيهم الضلالة والاهتداء أي فقدان الطريق الموصل [الي المطلوب] (٥)، ووجدانه، [وعلى قلوبهم الأكنة والأغطية(٦) التي تمنعهم عن نفوذ الإيمان] (٧).

إذ لا خالق غيره وهو المراد في قوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾(٨)،

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [تحصى].

(٢) في (ب) [ولا].

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) عطف تفسير كما سيفسره به الشارح بعد قريب.

(٧)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) سورة: يونس: الآية ٢٥

﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[(١)]، ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا﴾[(٢)] لا بمعنى وجدان الله العبد ضالًا أو تسميته[(٣)] وتلقيبه ضالًا؛ لأن التعليق بالمشيئة ينافيه، ولا بمعنى بيان طريق الحق لأنه يعم الجميع من المؤمن والكافر بل لا معنى لتعليق البيان أيضًا إلى المشيئة.

فمنه ظهر بطلان ما زعمه المعتزلة أن الهداية والضلالة في الآيات المذكورة بمعنى وجدان العبد ضالا، أو بمعنى تسميته ضالًا، أو بيان طريق الحق، [وكذا المراد من قوله تعالى: ﴿وجَعَلْنا على قلوبهم أكنَّةً﴾[(٤)]؛ أي: خلقنا على قلوبهم أغطية تمنعهم عن قبول الإيمان تمر بهم على الكفر فلا خير فيه كما زعم المعتزلة][(٥)]

ثم المشهور في العرف أن الهداية عندنا هي الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء بالفعل أو لا فيحمل عليه نحو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾[(٦)]، ونحو قوله تعالى﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[(٧)] فتكون حقيقة عرفية ومجازًا شرعيًا.

وعند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل، واستدلوا عليه بأن الضلالة يقع في مقابلتها بحسب الاستعمال وعدم الوصول معتبر في مفهوم الضلالة، فيجب أن يعتبر الوصول في مفهوم الهداية ليصح المقابلة.

قلنا: إن المقابل للضلالة هي الهداية بمعنى الاهتداء اللازم لا بمعنى المتعدي[ل١٣٩أ/ ظ] على ما هو المقصود، واستدلوا أيضًا بأن الإنسان يمدح بكونه مهديًا كما يمدح بكونه مهتديًا، ومعلوم أن من دل على المطلوب لم يستحق المدح ما لم يصل إليه.

---

(١) سورة: القصص: الآية ٥٦

(٢) سورة: الأنعام: الآية ١٢٥

(٣) في (ب) [فعلًا].

(٤) [سورة: الأنعام جزء من الآية ٢٥

(٥)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) سورة: فصلت: الاية ١٧.

(٧) سورة: الإسراء: الآية ٩

قلنا: إن التمكن من الوصول إلى المطلوب أيضًا فضيلة تستحق المدح.

[لأنه خلق الخلق عاريًا عن الإيمان والكفر، ثم أمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فكفر من كفر باختياره، وآمن من آمن باختياره، وخلقه تعالى؛ لأن كلا من الكفر والإيمان ليس من لوازم ذاته، وإلا لزم الجبر، ونفي أمر التكليف بل باختياره وخلقه تعالى.

فإن قيل: هذا مخالف لما روي عن النبي ﷺ مرفوعًا: «ما من مولود إلا وقد يولد فطرة الإسلام»(١).

قلنا: كلَّامنا في الإيمان الاختياري لا الفطري، فإنه تعالى أخرج ذرية آدم عليه السلام من صلبه فجعلهم عقلاء كلهم فخاطبهم بقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾(٢)، فأقرو بالربوبية بقولهم: ﴿بلى﴾، فكان الإقرار منهم إيمانًا، فهم يولدونه على تلك الفطرة، فمن كفر بعد ذلك بدل وغير فطرته، ومن أمن وصدق ثبت عليه وداوم، وهو المراد بالإيمان الاختياري](٣).

(مسألة خلافية)

[العقل والحسن والقبح]

ولا حاكم سواه: لقوله تعالى ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾(٤)، فليس للعقل(٥) حكم أصلًا(٦) خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا العقل علة موجبة لحسن ما استحسنه نحو معرفة الصانع بالألوهية، ومعرفة نفسه بالعبودية، وشكر المنعم وإنقاذ الغرقى والحرقي.

---

(١) ذكره بمعناه والله أعلم، ولفظ البخاري: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ البَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ، هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ»، ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عليهَا﴾ [سورة: لروم: ٣٠]، كِتَابُ: الجَنَائِزِ، بَابُ إِذَا أَسْلَمَ الصَّبِيُّ فَمَاتَ، هَلْ يُصَلَّى عليهِ، وَهَلْ يُعْرَضُ عَلَى الصَّبِيِّ الإِسْلَامُ، (٢/ ٩٤) رقم (١٣٥٨).

(٢) سورة: الأعراف: الآية ١٧٢

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) سورة: يوسف: الآية ٤٠

(٥)في (د) [وقد ذكرنا في المقدمة].

(٦) في (د) [لا بإيجاب ولا بتحريم ولا بتحسين ولا بتقبيح].

وعلة محرمة [لقبح ما استقبحه] (١) مثل الجهل بالصانع والكفران بنعمائه والظلم والسفه على القطع، والثبات فوق العلل الشرعية لأنها غير موجبة بذاتها بل هي أمارات في الحقيقة يصح تخلف الأحكام عنها كبقاء الصوم مع الأكل ناسيًا، وعدم الملك في البيع بشرط الخيار، ويجري فيها النسخ والتبديل، بخلاف العقل فإنه موجب ومحرم بذاته لهذه الأشياء، [ولا يجري] (٢) فيه النسخ والتبديل فكان فوق العلل الشرعية في الإيجاب والتحريم والتحسين والتقبيح (٣)، ولهذا أنكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة.[ل١٤٠أ/ و]

وكون الكفر والمعاصي داخلة تحت إرادة الله تعالى؛ لأن العقل لا يستحسنه حتى يوجبه، ولا موجب فوقه والعلل الشرعية دونه فلا يعارضه.

وجعلوا التكليف بالإيمان متوجهًا بنفس العقل بلا انضمام أمر آخر أصلًا، وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرًا كان أو كبيرًا في الوقوف عن طلب الحق وفي ترك الإيمان [حتى أن] (٤) الصبي العاقل مكلف بالإيمان، وكذا من لم يبلغه الدعوة في زمن الفترة أو شاهق جبل ولم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا وغفل عنه ومات على ذلك [فإنه] (٥) ليس بمعذور لوجود ما يوجب الايمان وهو العقل، وحكموا أنه من أهل النار.

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: بقصة إبراهيم عليه السلام حين رأى كوكبًا وقال هذا ربي إلى آخر القصة.

والجواب عنه: أن ما ذكرتم من حسن الإيمان وقبح الكفر ونحوهما وأن ما حسنه العقل أو قبحه لا يرده الشرع، وأن الشرع تابع للعقل، فيما عرف حسنه أو قبحه؟، [وقصة إبراهيم عليه السلام] (٦) كلها مسلم، ولكن لا يلزم منه أن يكون العقل موجبًا بذاته حاكمًا في

---

(١) ما بين المعكوفتين في(د) [لما استقبحه].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [ويجري].

(٣) يأتي بيان المراد بالتحسن والتقبيح بأتم بيان في كلام الشارح.

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [وقالوا].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فهو من أهل النار وليس].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [بالعقل].

نفسه، كيف وأنه عاجز بنفسه، بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة، والعقل آلة لمعرفة ذلك [لا موجب] (١)، لأنه تعالى جعله دليلًا وطريقًا إلى العلم، والدليل بنفسه لا يكون موجبًا بل غايته إفادة العلم بالمدلول.

فإن قيل: إن الشرع لم يثبت ما لم يدركه العقل لكونه دونه لأنه أصل له.

قلنا: إنه ممنوع بشرعية أعداد الركعات، ومقادير الزكاة والحدود(٢) فإنها ثابتة مع أنها مما لا سبيل للعقل(٣) ولأن الله تعالى إنما شرع العلل الشرعية لنسبة الأحكام إليها دفعًا للحرج، [فإن إيجابه أمر غائب عنا فلم يكن بد من علل ظاهرة يضاف الأحكام الشرعية إليها دفعًا للحرج] (٤)، فكانت العلل الشرعية أمارات في الحقيقة، فلو جعلنا العقل علة موجبة للأحكام بنفسه مع كونها أمور غائبة عنها لأدى إلى الحرج وهو خلاف وضع العلل الشرعية.

[**الثاني**: أن حسن العدل وقبح الظلم مما لا ينكر عاقل حتى من لا يتدين بدين ولا يقول بشرع، فإنهم مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم ورسولهم[ل١٤٠أ/ ظ] لولا أنه ذاتي يعرف بالعقل لما اتفقوا على ذلك.

قلنا: ليس اتفاقهم فيما ذكر على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه أعني كونه متعلق بالمدح والذم والثواب والعقاب عند الله بل بمعنى آخر على ما سيأتي بيانه.

الثالث: أن من كان له غرض واستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب، ومن قدر على الإنقاذ والإهلاك، يختار الصدق والإنقاذ وما هو إلا لحسنهما الذاتي عقلًا.

قلنا: لا نسلم أنه لحسنهما بل لكون الصدق أصلح وأوفق لمصلحة العامة، ولا استواء بينهما من كل وجه لاختلاف لوازمهما، والاستواء المعروض إنما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص لا مطلقًا، ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم إيثار الصدق قطعًا،

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د) [والجنايات].

(٣) في (ب) [فيها،].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وإنما القطع بإيثاره عند الفرض؛ أي: فرض الاستواء، لا عند وقوع المفروض؛ أي: أن استوى، والحال إنما جزم به عند الفرض به لا عند وقوع المفروض؛ لاستحالة وقوعه لكنه قد يعيها ويظن أنه جزم بإيثاره عند وقوع المفروض، والحال إنما جزم به عند الفرض به لا عند وقوع المفروض، والفرق بينهما ظاهر على ما بيناه في حاشية المرآت، ولكون الإنقاذ أليق برقة الجنسية المجبولة في الطبيعة.

والحاصل: لا نسلم أن إيثار الصدق والإنقاذ لحسنها ذاتًا بل لأمر آخر.

الرابع: أنه لو لم يكن العقل حاكمًا بالحسن والقبح بل كانا شرعيين لزم إفحام الرسل [وغير ذلك] (١)، لأن المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي حتى تعلم صدقي، لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر ما لم يثبته الشرع، ولا يثبت الشرع ما لم أنظر لم يكن للرسول إلزامه النظر وهو المعني بالإفحام.

أجيب عنه بوجهين:

الأول: أنه مشترك الإلزام وذلك لأن للمكلف على تقدير كونهما عقليين أن يقول لا أنظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب علي ما لم أنظر لأن وجوب نظري يفتقر إلى ترتيب مقدمات لا بديهي.

الثاني: أن[ل١٤١أ/ و] المكلف إن اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم أنظر (٢) أي ثبوت الشرع في نفس الأمر لا يتوقف على نظر المكلف وإن أراد العلم بهما لم يصح قوله لا أنظر ما لم يجب لأن وجوب النظر لا يتوقف على العلم بوجوبه ولا على العلم بثبوت الشرع، بل يجوز أن يجب عليه بدون العلم بالوجوب والثبوت، وإنما يتوقف على العلم بهما العمل بالواجب لا الوجوب نفسه، وإن أراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم لم يصح قوله لا يجب مالم يثبت الشرع لأن الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه.

وإن خص إرادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم أنظر، وإرادة التحقيق بقوله لا أنظر ما

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [وذلك].

(٢) في (ب) [لأن نفس الوجوب والثبوت].

لم يجب صحت جميع المقدمات[(١)]، لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسطفهذا قياس صحة مادته في فساد صورته وبالعكس فلا يصح الاحتجاج به.

الخامس: أنه لو لم يكن الفعل حاكمًا بهما بل كانا شرعيين لزم محالان.

الأول: [(٢)] أن لا يقبح من الله تعالى شيء قبل السمع فيلزم جواز كذبه تعالى، وجواز إظهار المعجزة على يد الكاذب فلا يقبح شيء منهما بعد السمع وإلا لزم الدور، فإن حجية السمع موقوفة على صدقه، ولو توقف صدقه على السمع لزم الدور.

الثاني: أن لا يقبح شيء من أنواع الكفر في العالم بخلافه قبل السمع وهو باطل.

وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم الامتناع العقلي في صدور الكذب من الله تعالى وفي خلق المعجزة على يد الكاذب، وإن جزمنا عدم وقوعهما، ولو سلم امتناعهما عقلًا فلا نسلم أنه للقبح عقلًا لجواز كونه لأمر آخر[(٣)].

وعن الثاني: بأنا لا نسلم وجود المعنى المتنازع فيه أعني التحريم الشرعي قبل الشرع ووجود غيره لا يضر] [(٤)]

ولا مهدر بالكلية خلافًا للأشعري، [(٥)] [وتبعه بعض[(٦)] الماتريدية] فإنهم قالوا لا عبرة للعقل أصلًا بدون السمع لا بكونه موجبًا لحسن[(٧)] الأشياء وقبحها[ل١٤١أ/ ظ] كما قاله المعتزلة، ولا بكونه آلة لمعرفته له كما قال أكثر الماتريدية.

بل الموجب والمعرف هو الشرع عندهم على الأصح، حتى قالوا: لا عبرة لإيمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله وإن لم تبلغه الدعوة وغفل عن

---

(١) في (ج) [يعني إن صحت مادته كما في الصورة الرابعة فسدت صورته، وإن صحت صورته كما في الصورة الثلاث فسدت مادته].

(٢) في (ب) [هو].

(٣) في (ب) [مثل كونه أوفق لنظام العالم.].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (ب) [والنجارين].

(٦) في (ب) [من].

(٧) في (ب) [بعض].

الاعتقاد مطلقًا أو اعتقد الشرك ومات عليه فهو معذور، وإن من قبله يكون ضامنًا(١)، [وهذا القول منهم إفراط وتجاوز عن الحدود](٢).

واحتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾(٣)، وبقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾(٤).

فلو كان العقل حجة لما نفى العذاب قبل البعثة(٥)، ولكانت حجة الله قائمة قبل البعثة في حقهم.

قلنا: لا نص في الشرع على أن العقل مهدر بالكلية، وغير الشرع لغو عندكم فإهدار العقل بالعقل لغو وتناقض فكأنه قال: "العقل حجة وليس بحجة"، ولا دليل لهم في الآية [لأنه يجوز: أن يكون المراد بالتعذيب الدنيوي بطريق الاستئصال(٦)(٧) لا الأخروي، ولو سلم ذلك فنفيه لا ينافي استحقاق المعتبر في مفهوم الواجب لأن المعتبر في مفهومه هو الاستحقاق لا التعذيب الأخروي(٨)](٩)

أو يكون المراد بالرسول هو العقل لأنه هو الرسول من الله تعالى إلى الخلق كآفة فكان معناها حتى نبعث رسول العقل(١٠) على ما فسره الإمام النسفي(١١)

---

(١) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى (٢/ ٤٦).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) سورة: الإسراء: الآية ١٥.

(٤) سورة: النساء: الآية ١٦٥.

(٥) البعثة: اسم مرة من بعث. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، (١/ ٢٢٣).

(٦) في (ب) [وقطع نسلهم بالكلية].

(٧) الاستئصال، القطع من الأصل. ينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، (١/ ٢٠١).

(٨) في (ب) [بالفعل].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) لم أجده في تفسير النسفي ولكن ذكره الرازي في مفاتيح الغيب، ينظر: فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ مفاتيح الغيب (٢٠/ ٣١٣)، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٠هـ

(١١) لعله: عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، إبو البركات، حافظ الدين: مفسر، متكلم، أصولي، من فقهاء الحنفية. من أهل إيذج - كورة وبلدة بين خوزستان وأصبهان - ونسبته إلى "نسف" من بلاد السند، بين جيحون وسمرقند، تتلمذ لشيوخ كثيرين، ورحل إلى بغداد. قال في "الفوائد البهية": "كان إماما عديم النظير في زمانه، رأسا في الفقه والأصول، بارعا في الحديث ومعانيه...". من كتبه "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" في

ويحتمل أن يخصص بعمومها فتكون معناها: وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها حتى نبعث رسولا، هكذا فسرها بعض مشايخنا.

بل هو أي العقل آلة لمعرفة حسن بعض الأشياء كحسن الإيمان وشكر المنعم.

وقبحها كقبح الكفر والظلم،

[واستدلوا عليه من وجهين:

الأول: إن تصديق أول اخبارات النبي ﷺ واجب عقلًا، وكل واجب عقلًا فهو حسن عقلاً.

أما الصغرى فلأنه لو كان شرعًا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه، فالنص الثاني إن كان[ل١٤٢أ/ و] وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بالنص الأول لزم الدور، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل.

وأما الكبرى فلأن الواجب عقلًا أخص من الحسن عقلًا، والأخص يستلزم الأعم، ويلزم في ذلك أن يكون ترك التصديق حرامًا عقليًا فيكون قبيحًا عقلًا.

والثاني: أنَّ وجوب تصديق النبي ﷺ فيما أخبر به موقوف على حرمة كذبه، إذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه، وحرمة كذبه عقلية إذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضًا مبني على حرمة كذبه، فإما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه، أو بالأول فيدور بثالث فيتسلسل.

والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي ويلزم في ذلك أن يكون صدقه واجب عقلًا. والحاصل أن كلا من الدليلين يدل على الحسن والقبح العقليين، لكن على أحدهما صريحًا وعلى الآخر التزامًا][1].

ويثبت به الأهلية أي أهلية الخطاب، إذ لا يفهم الخطاب إلا به.

إلا أنه أي العقل **عاجز بنفسه لا يقع به الكفاية عن وجوب الاستدلال؛** لأنه آلة لا علة

=

التفسير. ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (١/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

موجبة [كما قاله المعتزلة] (١) والآلة لا تستقل بالتحصيل.

فلابد معه من معاونة الله تعالى وتوفيقه بمدة التجربة والإمهال لدرك العواقب، ولهذا قلنا في الصبي العاقل أنه لا يكلف بالإيمان وإن صح منه الأداء [واعتبر إيمانه]، لأن الوجوب بالخطاب ولا خطاب للصبي قبل مدة التجربة وهي حد البلوغ.

حتى إذا عقلت المراهقة ولم تصف الايمان بعد ما استوصفت ولم تقدر على الوصف وهي تحت زوج مسلم بين أبوين مسلمين.. لم نجعلها مرتدة ولم تبن من زوجها.

ولو بلغت غير واصفة ولا قادرة عليه.. لبانت من زوجها لارتدادها لأن الله تعالى أعانها بالإمهال بمدة التجربة فلا تكون معذورة بعدها.

ولو عقلت وهي مراهقة فوصفت الكفر فهي مرتدة وبانت من زوجها لأن ردة[١١٤٢أ/ ظ] الصبي [العاقل] (٢) والصبية [العاقلة] (٣) معتبرة عندنا على ما روي عن أبي حنيفة ومحمد(٤)(٥).

وكذا البالغ الذي لم تبلغه الدعوة في زمن فترة أو شاهق جبل غير مكلف لمجرد عقله(٦) إذا لم يجد مدة يتمكن فيها من التأمل، والاستدلال(٧) على معرفة الله تعالى بأن بلغ فيها ومات في ساعته، وأما إذا أعانه الله تعالى بمدة التجربة وأمهله بدرك العواقب لم يكن معذورًا [بل يكون مكلفًا بالإيمان] (٨) وإن لم تبلغه الدعوة لأن الإمهال إلى درك مدة التأمل والتجربة(٩) بمنزلة الدعوة في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) ينظر: زين الدين المعروف بابن نجيم المصري ت ٩٧٠ هـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٨/ ٥٤١)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.

(٦) في (د) [وصار معذورًا].

(٧) في (ب) [بالأنفس والآفاق].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (ب) [والاستدلال].

(مسألة خلافية)

وعلى هذا يحمل ما روي عن أبي حنيفة وأبي يوسف في "الكفاية[(١)]" "والمنتقى[(٢)]" أن الايمان بالعقل واجب وأنه لا عذر لأحد في الجهل بخالقه،[(٣)] لما يرى من خلق السموات والارض وخلق نفسه، وأما في الشرائع فمعذور حتى يقوم عليه الحجة، وأنه لو لم يبعث الله رسولا وجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم، وهكذا روي عن أبي منصور الماتريدي[(٤)] يعني أنهم إنما أوجبوا الايمان بالعقل بعد وجدان مدة التجربة لا قبلها وهذا هو القول بالتوسط بين المعتزلة والأشعري[(٥)].

وروى عن أبي منصور الماتريدي[(٦)] في الصبي العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى بمجرد عقله وإن لم يبلغ الحلم، واختاره[(٧)] أكثر مشايخ العراق، وحملوا قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم... الحديث**»[(٨)] على الشرائع الفرعية.

وقال في "الكشف[(٩)]" وهذا القول ليس بصحيح لأن الإيجاب على الصبي مخالف

---

(١) الكفاية في الكلام: لنور الدين أبي بكر أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني البخاري الحنفي ت ٥٨٠ هـ ثم اختصره، ونقل عنه التفتازاني في شرح العقائد الكبيرة. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٤٩٩).

(٢) المنتقى في فروع الحنفية: للإمام الحاكم الشهيد أبي الفضل محمد بن محمد بن أحمد ت ٣٣٤ هـ وفيه نوادر من المذهب، وقال مؤلفه: نظرت في ثلاث مئة جزء مؤلَّف مثل "الأمالي" و "النوادر" حتى انتقيت كتاب المنتقي، ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٥١).

(٣) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي ت ١٢٥٢ هـ رد المحتار على الدر المختار (٣/ ١٨٥)، دار الفكر- لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٢ هـ- ١٩٩٢ م.

(٤) ينظر: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٩٧، غاية المرام في علم الكلام (ص ١٠٣).

(٥) في (ب) [لأن المعتزلة أوجبوا الاستدلال بالعقل مطلقًا من غير اعتبار مدة التجربة والأشعري لم يعتبروا الاستدلال بالعقل أصلا بل جعله مهدرًا بالكلية].

(٦) ينظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص ١٥٢).

(٧) في (د): ونسبَه في "القلائد وهو: القلائد في شرح العقائد: للإمام محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي ت ٧٧٠هـ وهو شرح على متن العقيدة الطحاوية. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١١٤٣).

(٨) المسند، ٢/ ٢٥٤، رقم (٩٣٩).

(٩) كشف الأسرار: للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي ت ٧٣٠ هـ وهو أعظم شروح كتاب "أصول البزدوي" للامام فخر الإسلام على بن محمد البزدوي. ينظر: كشف الظنون (١/ ٨١)

لظاهر النص[(١)].

ثم اختلفوا في مدة التجربة أنها ثلاثة أيام أو سبعة[(٢)]، والأصح أن لا حد لها معين؛ لأن العقول متفاوتة خلقة فمنهم من يستدل في يوم ومنهم في أزيد منه.

(مسألة خلافية)

فالحسن عند الأشعري ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع[(٣)]، ولهذا قالوا إن الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي بمعنى أن العقل أمر به فحسن، ونهي عنه فقبح.

وعندنا وعند المعتزلة: الحسن ما يمدح على فعله، والقبيح ما يذم على فعله، ولذا قلنا إن الحسن[ل١٤٣أ/ و] والقبح من مقتضيات الأمر والنهي[(٤)] بمعنى أن الفعل حسن فأمر به وقبح فنهي عنه[(٥)]، لا من موجباتها كما قاله الأشعري، [والفرق بينهما أن الموجب لازم مؤخر، والمقتضي لازم مقدم][(٦)].

واعلم أن الحسن والقبح يطلقان على أربعة معان:

الأول: كون الشيء صفة كمال ونقصان كالعلم والعدل والجهل والظلم.

الثاني: كونه ملائما للغرض ومنافرًا له [كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وبالنسبة إلى أوليائه، فالأول حسن والثاني قبيح[(٧)]][(٨)].

والثالث: كونه متعلق الثواب والعقاب في الآخرة.

والرابع: كونه متعلق المدح والذم في الدنيا.

والأولان يثبتان بالعقل بالاتفاق، والثالث بالنقل بالاتفاق، واختلفوا في الرابع.

---

(١) ينظر: كشف الأسرار (٤/ ٢٣٤).

(٢) في (ج) [أيام].

(٣) ينظر: رسالة إلى أهل الثغر (ص ٥٧).

(٤) في (د) [ومدلولاتهما].

(٦) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٤٩).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب) [عندهم].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فقال الأشعري وأكثر أصحابه: أنهما لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط، [ولا مدخل للعقل أصلًا، وقال أصحابنا يثبتان بالعقل على الوجه الذي ذكرناه(١)] (٢).

واستدل الأشاعرة بوجوه:

الأول: أن العقل مهدر لا مدخل له في معرفة حسن الأشياء وقبحها وقد أبطلناه.

الثاني: أن الأفعال كلها متساوية(٣) ليس في شيء منها جهة حسن أو قبح في نفسه أو في صفة حتى يدرك بالعقل، وإلا لزم قيام العرض [بالعرض] (٤) وذلك باطل، فما حسن أو قبح ليس إلا لأمر الشارع أو نهيه.

قلنا: إن أردتم بالقيام الاتصاف به.. فلا نسلم امتناعه فإنه واقع نحو "هذه الحركة سريعة [وتلك بطيئة] (٥)"، "وهذا الفعل حسن وذاك قبيح" عقلًا كان أو شرعًا على ما اعترفتم به، وإن أردتم به أن العرض لا يقوم عرضًا آخر بل لابد من جوهر يتقوم العرضان به.. فالقيام بهذا المعنى لا يلزم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفته لجواز أن يكونا صفة للفعل ثابتًا له، ولا يكون تابعًا له في التحيز بل يكون تابعًا للجوهر الذي يقوم به الفعل كالفاعل إذ لابد(٦) من فاعل يتقوم به الفعل والحسن(٧)، وإن أردتم به معنى آخر.. فلابد من بيانه.

الثالث: إن فعل العبد إن كان لازم الصدور [ل١٤٣أ/ ظ] عنه.. فاضطراري، وإلا: فإن

---

(١) ينظر: إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله، ت ١٠٨٥ هـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص ٢٧٩، تحقيق: موسى محمد يوسف كير، على عبد المنعم عبدالحميد، مكتبة الخانجي – مصر، ١٩٥٠ هـ.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (د) [الأقدام].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [أو بطيئة].

(٦) في (ب) [له].

(٧) في (ب، د) [معا].

[احتاج] (١) إلى مرجح:(٢) فإن كان ذلك المرجح لازم الصدور عنه.. فاضطراري، وإلا احتاج إلى مرجح أخر. فيلزم التسلسل في المرجحات، وإن لم [يحتج] (٣) إلى مرجح بل [قد يصدر] (٤) عنه تارة(٥) مع تساوي الحالين من غير تجدد أمر من الفاعل.. فهو اتفاقي.(٦)

والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بالحسن والقبح عقلًا بالاتفاق.

قلنا: أنه لازم الصدور عنه؛ لأن كل ممكن يجب صدوره عند تمام علته، ولا يجوز صدوره ما لم يجب وجوده عن علته، ولكن لا يلزم منه الاضطرار المانع عن اتصافه بالحسن والقبح، لأن اختيار العبد داخل في تلك الجملة ضرورة أنه لا يجوز أن تكون تلك الجملة بأسرها موجودات محضة(٧)، ولا مركبة منها على ما بيناه.

فلا بد أن يدخل فيها أمر لا موجود ولا معدوم غير مخلوق لله تعالى؛ لعدم كونه من الأمور الموجودة في الخارج بل صادرة عن العبد(٨)؛ [لأن صدور ما لا وجود له في الخارج من العبد جائز، وإنما المحال صدور ما له وجود؛ لاستلزامه كون العبد خالقًا وهو باطل.

وهذا الأمر: هو الذي سميناه قصد العبد واختياره الجزئي] (٩) فيكون الفعل حينئذ واجبًا بالاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار(١٠) بل يحققه فلا يكون اضطراريًا.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [افتقر].

(٢) في (ب) [آخر].

(٣) ما بين المعكوفتين في(د) [يفتقر].

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [صدر].

(٥) في (د) [ولا يصدر أخرى].

(٦) مر بيانه.

(٧) في (ج، د) [لاقتضائه إلى انتفاء الواجب او قدم الحادث ولا معدومات].

(٨) في (د) [وهو القصد والاختيار].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في (ب) [ما يتوقفعليه الفعل فلا يلزم الاضطرار المذكور وإنما اللازم هو الوجوب بالاختيار وهذا لا ينافي الاختيار].

فإن قيل نقل الكلام إلى ذلك الاختيار فإن كان لازم الصدور عن العبد فيكون الفعل اضطراريًا، إذ لا فائدة في إثبات الاختيار الاضطراري في كون الفعل اختياريًا، وإن لم يكن لازم الصدور عنه بل قد يصدر وقد لا يصدر مع تساوي الاختيار واللاختيار عنده.. يلزم الترجيح بلا مرجح في صدور الاختيار.

قلنا: إنه غير لازم الصدور وبطلان الترجيح بلا مرجح من الفاعل المختار ممنوع، وإنما المحال هو الترجيح بلا مرجح؛ أي: وجود الممكن بلا إيجاد موجد، وذلك غير لازم هنا، أو لا وجود للاختيار بل هو أمر لا موجود ومعدوم كما تقدم.

وقد يجاب[ل١٤٤أ/ و] أنه لازم الصدور من العبد لكن لا يلزم منه كون الفعل اضطراريًا لجواز أن يكون المرجح الموجب للاختيار اختيار آخر إلى غير النهاية، [لأن][1] التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز فيكون فيكون الاختيار أيضًا واجبًا بالاختيار، ويجوز ان يكون اختيار الاختيار عينه فلا يلزم التسلسل.

واعلم أن كل ما هو موجود لا بد أن يستند إلى الله تعالى قطعًا في التسلسل في الأمور الموجودة، وإنه لا يصدر عنه الفاعل ما لم يجب وجوده عن علته منعًا من الرجحان بلا مرجح، وأما الأمور الاعتبارية[2] فلا يجب استناده إلى الله تعالى بل يجوز استناده إلى العبد ولا يمتنع فيها التسلسل.

وقولهم "كل ممكن مستندٌ إلى الله تعالى" إنما ينتظم في الممكن الموجود لا الاعتباري[3].

---

(١) ما بين المعكوفتين في(د) [الجواز.

(٢) في (د) [اللاموجودة واللا معدومة كالاختيار والإيقاع والقصد فلم يجب استناده إلى الله تعالى قصدا والباذات، ولا يمتنع فيه التسلسل ولا ترجيحه بلا مرجح موجب له لعدم الوجود فلا ينتقض قولهم: إن كل ممكن مستند إلى الله ومخلوق له، وقولهم التسلسل باطل، وقولهم الترجيح بلا مرجح باطل لأن هذه القضايا كلها في الأمور الموجودة].

(٣) في (ب) [على ما فصلنا في بحث الأفعال الاختيارية فارجع إليه يكون مطلعًا عليه ان شاء الله تعالى].

إلا أن المعتزلة قالوا الحاكم بهما [اي بالحسن والقبح] [(١)]

مطلقًا أي على الله تعالى وعلى الناس

هو العقل، أما على الله تعالى فلان الأصلح واجب على الله تعالى عندهم بالعقل فيكون تركه حرامًا عليه تعالى، والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكمًا بالحسن والقبح على الله تعالى بمعنى يستحق مدحًا و ذمًا.

وأما على العباد فلأن العقل عندهم يوجب عليهم الفعل ويحرمه فوق العلل الشرعية[(٢)].

ونحن نقول هو أي الحاكم بهما، **الله تعالى**[(٣)] لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [(٤)(٥)]

والعقل آلة لمعرفتها أي يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها بخلق الله تعالى علمًا ضروريًا أو استدلاليًا سواء كان الحسن والقبح: لذات الفعل مثل حسن الإيمان وقبح الكفر، أو لجزئه كحسن الصلاة[(٦)] لكونها عبادة ومشتملة على سجود وركوع، أو لخارج عنه كحسن الجهاد، ولكونه إعلاء لكلمات الله تعالى.

ولابد أن ينتهيا إلى الحسن لذاته قطعًا للتسلسل، إذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر إلى غير النهاية لزم التسلسل المحال[(٧)].

[(٨)]**والأفعال الاختيارية التي للعقل حظ في معرفة حسنها وقبحها قبل الشرع ينقسم إلى**

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (د) [على ما مر مع جوابه].

(٣) في (د) [لا حاكم غيره أصلا لأنه الحاكم المطلق].

(٤) سورة: الأنعام: الآية ٥٧.

(٥) في (د) [ولما توهم أن هذا هو مذهب الأشعري بعينه فأشار إلى الفرق بقوله].

(٦) في (د) [فإنها حسنة].

(٧) في (د) [وكذا القبح].

(٨) في (د) [مطلب الخلاف في الأفعال قبل البعثة.

الواجب[١] **والمندوب**[٢] **والمحظور**[٣] **والمكروه**[٤] **والمباح**[٥] لأنه: إن اشتمل أحد طرفيه على مفسدة[ل١٤٤أ/ ظ] فإما فعله.. فحرام أو بتركه.. فواجب، وإن لم يشتمل عليها، فإن اشتمل على مصلحة: فإما فعله.. فمندوب، أو تركه.. فمكروه، وإن لم يشتمل على شيء من المفسدة والمصلحة.. فمباح.

وما[٦] **لا حظ له أي: للعقل**

فيه ولم يعلم له أي: لذلك الفعل تعلق

حكم شرعي في المنع أو عدمه لعدم ورود الشرع؛ لأن الكلام في حكم الأفعال قبل البعثة كأكل الفاكهة[٧]

(مسألة خلافية)

فحكمه الإباحة عند أكثر أصحابنا[٨] لأنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير[٩]، ولأنه تعالى خلق العبد والشهوة فيه وما ينتفع به من الثمار وغيرها فالحكمة تقتضي إباحة الانتفاع.

---

(١) الواجب: هو في عرف الفقهاء عبارةٌ عما ثبت وجوبُه بدليل فيه شبهةٌ لكونه ظنّي الدلالة أو ظنّي الثبوت .وحكمُه :أنّه يُثاب بفعله ويستحقُّ بتركه عقوبةً لولا العذرُ حتى يُضَّلل جاحده ولا يُكفَّر به. ينظر: التعريفات الفقهية(٢٣٥).

(٢) المَندُوب: عند الفقهاء هو الفعلُ الذي يكون راجحاً على تركه في نظر الشارع، ويكون تركُه جائزاً. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٢١٩).

(٣) المحرم: هو ما ثبت فيه النهيُ بلا عارض وحكمه الثوابُ بالترك قصداً والعقابُ بالفعل والكفرُ بالاستحلال إن كان قطعياً. المرجع السابق (ص١٩٧).

(٤) المكروه: ما هو راجح الترك فإن كان إلى الحرام أقربَ تكون كراهةً تحريميّةً، وإن كان إلى الحلّ أقربَ تكون تنزيهيّةً. ومعنى القرب إلى الحرمة أنه يستحق فاعلُه العتابَ ومعنى القرب إلى الحلّ أنه لا يستحق فاعله العتاب، بل يستحقُّ تاركه أدنى الثواب. المرجع السابق (ص٢١٥).

(٥) المباح: هو ما استوى طرفاه يعني ما ليس بفعله ثوابٌ ولا لتركه عقاب. المرجع السابق (ص١٩٢).

(٦) في (د) [أي: الأفعال الاختيارية].

(٧) في (ب) [مثلًا].

(٨)في (د) [من الماتريدية واختاره بعض المعتزلة].

(٩) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٩).

فإن قيل: الإباحة حكم شرعي والكلام فيما لم يعلم له تعلق الحكم الشرعي.

قلنا: المراد الإباحة الأصلية بمعنى أنه لا يعاقب على الانتفاع بها لا ما كان حكمًا شرعيًا، وهو ما ثبت بدليل شرعي.

والحرمة عند البغداديين من الماتريدية والمعتزلة.

والتوقف عند الأشعري وأصحابه.

نحن نقول على المحرم:

إن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل.. فذلك غير معلوم لنا، إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح له، إذ الكلام في الأفعال قبل البعثة، بل هو غير مستقيم، لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع.

وإن أردت العقاب على الانتفاع به.. فباطل لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ (١)، فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة، ولقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (٢) فإنه يدل على الانتفاع به حتى ورد المحرم.

ونقول على الواقفية: إن أردت بالوقف عدم الحكم.. فباطل، لأنه جزم بعدم الحكم لا وقف، ولان الفعل إما ممنوع من الله تعالى فحرام، وإما غير ممنوع فمباح، ولا خروج عن النقيضين (٣).

وإن أردت به عدم العلم بأن في ذلك الفعل حكمًا من الله تعالى أصلًا.. فباطل أيضًا، لأنا نعلم قطعًا أن لله تعالى في كل فعل حكمًا البته إما بالمنع أو بعدمه.

وإن أردت به عدم العلم بأن حكمه تعالى فيه[ل١٤٥أ/ و] الإباحة والحرمة..

فهذا حق، إذ التقدير أن لا دليل من الشارع ولا حظ للعقل فيه، وهو يرجع إلى القول بالإباحة من جهة اتفاقهما على أنه لا عقاب على الفعل ولا على الترك، فلا خلاف بينهما في المعنى.

---

(١) سورة: الإسراء: الآية ١٥..

(٢) سورة: البقرة: الآية ٢٩.

(٣) في (د) [في نفسه].

[لا توليد مطلقًا]

[(١)]ولا توليد وهو[(٢)] أن يوجب فعل لفاعله فعلًا آخر قصده الفاعل أو لا كحركة اليد فإنها توجب حركة المفتاح[(٣)].

مطلقًا أي في أفعال الله تعالى، وأفعال العباد.

فما يوجد من حركة الأوراق عقيب حركة الرياح، والعلم الحاصل

عقيب النظر الصادر بالمباشرة

والألم الحاصل، عقيب الضرب الصادر بالمباشرة.

والموت[(٤)] عقيب القتل الصادر بالمباشرة[(٥)]

كلها مخلوقة لله تعالى إذ لا مؤثر في الوجود إلا هو إلا أنه أجرى عادته بخلق بعضها عقيب بعض لما بينهما من الترتب بصنعه تعالى أيضًا، وذلك الترتب لا يقتضي كون أحدهما سببا مولدًا للآخر.

لا صنع للعبد أصلًا أي لا بطريق الخلق [وهو ظاهر][(٦)]، ولا بطريق الكسب لأن الكسب فيما ليس قائمًا بمحل القدرة محال.

فإن قيل: العلم الحاصل عقيب النظر قائم بمحل القدرة.

قلنا: نعم لكنه ليس باختياره بل بطريق اللزوم العادي[(٧)].

والحاصل أن صنع العبد إنما هو في أمر لا موجود ولا معدوم، لا في أمر موجود الأمور

---

(١) في (د) [فصل].

(٢) تعريف للتوليد.

(٣) ينظر: التعريفات (ص٦٨)، كتاب كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (ص٥٣٤).

(٤) في (ب) [الحاصل].

(٥) في(د) [ونحو ذلك].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) اللزوم العادي: أي: أجرى الله تعالى العادة بحصوله.

المذكورة[١] الأمور الموجودة،[٢] وللمعتزلة خلاف في هذه المسألة على ما في محله.

والمقتول ميت بأجله أي وقته الذي علم الله تعالى أنه يموت فيه وقدره لموته، لأن أجل الحيوان عبارة عنه، لكنه لو لم يقتل فيه.. لجاز أن يموت فيه، وان لا يموت من غير قطع بامتداد عمره ولا بموته بدل القتل عندنا، خلافًا لأكثر المعتزلة فإنهم قالوا: "إن المقتول ليس بميت بأجله، وأن القاتل قطع عليه الأجل حتى لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل"، فهم يقطعون بامتداد عمره لولا القتل.

وقال أبو الهذيل[٣] منهم: أنه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت[٤].

قلنا: إن الله تعالى قد حكم بآجال العباد كلهم[ل١٤٥أ/ ظ] على ما علم وقدر من غير تردد بأنه إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، فحكمناه كذلك، إلا أن الحكم بتحقق الأجل على تقدير وقوع القتل لا يستلزم الحكم تحققه أو عدم تحققه على تقدير عدم وقوع القتل.

ولذا قلنا: إنه لو لم يقتل.. لجاز أن يموت فيه، وألا يموت من غير قطع بأحد طرفيه.

فإن قيل: الأجل إن كان عبارة عن زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى وتقديره بحيث لا محيص[٥] عنه قطعًا[٦] كان المقتول ميتًا بأجله قطعًا، وإن كان عبارة عن زمان بطلان الحياة بلا ترتب على فعل من العبد لم يكن المقتول ميتًا بأجله قطعًا من غير تصور خلاف.

فكان النزاع بيننا وبين الأكثرين لفظيًا على ما يراه الأستاذ كذلك.

قلنا: المراد هو الأول على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فإذا جاءَ أَجَلُهمْ لا يَستَأْخرونَ

---

(١) في (ب) [وهل].

(٢) في (د) [على ما بينا وها هناه خلاف].

(٣) أبو الهذيل العلاف: أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف المتكلم؛ كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس. وكانت ولادة أبي الهذيل سنة إحدى - وقيل أربع، وقيل خمس - وثلاثين ومائة. وتوفي سنة خمس وثلاثين ومائتين بسر من رأى. ينظر: وفيات الأعيان، (٤/ ٢٦٦، ٢٦٧).

(٤) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١٦٠).

(٥) مر تعريفه.

(٦) في (ب) [على ما فسرناه].

ساعةً ولا يستقْدمونَ﴾(١)، فمرجع الخلاف إلى أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك الأجل؟ أم المعلوم في حقه أنه إن قتل.. مات، وإلا... لعاش إلى وقت هو أجله؟

ولا شك أن الأجل بهذا المعنى يصلح محلًا للنزاع، لأنه لا يلزم من عدم تحقق ذلك الأجل في المقتول على ما زعمه المعتزلة تخلف العلم عن المعلوم؛ لجواز أن يعلم الله تعالى تقدم موته بالقتل مع تأخر الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه ولا يتصور [التقدم والتأخر فيه، فكان النزاع حقيقيًا.

واستدل الأكثرون](٢) بوجهين:

الأول: أنه لو مات بأجله..لما استحق القاتل دمًا أو دية ولا ذمًا، لأنه مات بأجله [المقدر له](٣).

قلنا: وجوب هذه الأحكام تعبدي(٤) ولارتكاب المنهي عنه وكسب الفعل الذي يخلق الله عقيبه الموت بجري العادة.

والثاني: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾(٥)، وقوله ﷺ: «**لا يزيد في العمر الا الصلة والصدقة**»(٦)، ونحو ذلك مما يدل على تعدد الأجل وقبوله

---

(١) سورة: الأعراف: الآية ٣٤.

(٢)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) مر بيان التعبدي في كلام الشارح قبل، وهو: ما كان غير معقول المعنى.

(٥) سورة: فاطر: الآية ١١.

(٦) أخرجه أبو نعيم في الحلية، ونصه: عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ فَسَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ على بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ على بْنِ أَبِي طَالِبٍ، عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] فَقَالَ: نَعَمْ، حَدَّثَنِيهِ أَبِي، عَنْ جَدِّهِ على بْنِ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ قَالَ: سَأَلْتُ عَنْهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُعليه وَسَلَّمَ فَقَالَ: «لَأُبَشِّرَنَّكَ بِهَا يَا على فَبَشِّرْ بِهَا أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي، الصَّدَقَةُ عَلَى وَجْهِهَا، وَاصْطِنَاعُ الْمَعْرُوفِ، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ، وَصِلَةُ الرَّحِمِ تُحَوِّلُ الشَّقَاءَ سَعَادَةً وَتَزِيدُ فِي الْعُمُرِ وَتَقِي مَصَارِعَ السُّوءِ». ينظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: ٤٣٠هـ)، ط: السعادة - بجوار محافظة مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م، ثم صورتها عدة دور منها:١ - دار الكتاب العربي - بيروت ٢ - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ٣- دار الكتب العلمية- بيروت (طبعة ١٤٠٩هـ بدون تحقيق)، (٦/ ١٤٥).

الزيادة والنقصان.

[أجيب عنه بوجوه:] (١)

الأول: أن المراد بالزيادة[ل١٤٦أ/ و] والنقصان في الآية والحديث الزيادة والنقصان في عمر شخص باعتبار أسباب مختلفة ثابتة في علم الله تعالى أو في اللوح،(٢) مثل أن يثبت فيه أن من آمن وحج وتصدق مثلا.. فعمره ستون وإلا فأربعون، وهذا اختيار صاحب الكشاف(٣).

[ويرد عليه] (٤) أنه يفضي إلى القول بتعدد الآجل مع أنه واحد عند المستدل، كما هو كذلك عندنا.

[ويمكن أن يقال: مراده أن عمر من آمن وتصدق وأطاع ستون البتة، وعمر من كفر وعصي ولم يتصدق أربعون(٥) بلا زيادة ولا نقصان وتقدم وتأخر في عمر شخص أصلًا، لأن الله تعالى علم في الأزل أن هذا يؤمن فيما لا يزال وذاك يكفر، فعلق أجل كل أحد بفعله فيما لا يزال فقدره بحسبه بلا زيادة ولا نقصان، ولا يلزم منه التعدد في الأجل لكل شخص](٦).

الثاني: أن الضمير في الآية ليس للمعمر المذكور بعينه بل لمطلق المعمر على طريقة قولهم: "لا يثيب الله أحد ولا يعاقبه إلا بحق"، وقولهم: "لي درهم ونصفه" فإن الضمير في لا يعاقبه وفي نصفه ليس للمذكور بعينه بل للمطلق، فالمعنى لا ينقص من عمر أحد إلا في كتاب، لكن لا على معنى أنه لا ينقص من عمره بعد ما كان زائدًا، بل على معنى أنه لا يجعل عمره في الابتداء ناقصًا إلا في كتاب.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [المحفوظ،].

(٣) ينظر الكشاف (٣/ ٦٠٤).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [ولا يخفى عليك ضعفه؛ لأنه].

(٥) في (ب) [البتة].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

و[الجواب] (١) عن الحديث: أنه خبر واحد فلا يعارض الكتاب، أو المراد بالزيادة والنقصان فيه بحسب الخير والبركة، أو المراد الزيادة والنقصان في صحف الملائكة فإنه قد يثبت فيها شيء ثم يمحو الله تعالى ويؤل إلى موجب علمه، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ۝٣٩﴾ (٢).

[الثالث: أن المقدر لكل شخص] (٣) من الأجل إنما هو الأنفاس المعدودة لا الأيام المحدودة ولا الأعوام الممدودة، ولا خفاء في أن أيام ما قدر من الأنفاس بزيد وينقص بالصحة والمرض والحضور والتعب، فلا زيادة ولا نقصان في الأجل أصلًا، بل في زمانه من الأيام، مثلًا: إذا تساوي زيد وعمرو من جهة عدد الأنفاس لا ينكر أن يزيد زمان أنفاس زيد على زمان أنفاس عمرو بسبب صحته وحضوره.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب لا ينتظم الزيادة والنقصان بحسب الطاعة والمعصية والصدقة[ل١٤٦أ/ ظ] والصلة.

الرابع: أن الأجل عبارة عن مجموع المدة من حين الولادة إلى حين البعث، فإن آمن وأطاع أو تصدق زيد له في زمان مماته على زمان حياته، وإلا زيد له في زمان حياته على زمان مماته، فلا زيادة ولا نقصان في الأجل أصلًا، ولفظ الأجل كما يطلق على آخر مدة الحياة.. كذلك يطلق على هذا المجموع أيضًا، وكذلك يطلق على مجموع مدة الحياة من الولادة إلى الموت(٤).

فإن قيل: صريح قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ﴾ (٥) على تعدد الآجل، فكيف يصح نفيه؟

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) سورة: الرعد: الآية ٣٩

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [إلى البعث].

(٥) سورة: الأنعام: الآية ٢.

قلنا: المراد بالأجل الأول فيه(١) أجل الموت أي آخر جزء الحياة، وبالثاني(٢) أجل القيمة أي البعث.

أو المراد بالأول ما بين الخلق والموت، وبالثاني ما بين البعث والموت،(٣) ونحن لا ننكر تعدده بهذا المعنى، وإنما ننكر تعدده بمعنى آخر جزء الحياة، [أو بمعنى الأنفاس المعدودة، أو بمعنى مجموع المدة من الولادة إلى البعث](٤).

والأجل(٥) واحد: على ما بيناه خلافًا للكعبي(٦) من المعتزلة في أن للمقتول أجلين أحدهما القتل والآخر الموت، وأنه لو لم يقتل.. لعاش إلى الموت، وأن المقتول ليس بميت عنده.

والفرق بينه وبين أكثر المعتزلة أن الأكثرين لا يقولون بتعدد الأجل، بل يقولون: "إن الأجل هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه(٧) إلا أنه قد يتقدم الموت عليه بسبب القتل، وأن المقتول ميت لكن لا بأجله بل قبل أجله".

ويؤيد قول الكعبي ما قاله الفلاسفة من أن للحيوان أجلًا طبيعيًا هو وقت موته بانقضاء

---

(١) في (ب) [هو].

(٢) في (ب) [هو].

(٣) في (د) [إلى غير لك من اختلافاتهم].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) الأجل: الوقت الذي كتب الله في الأزل انتهاء فيه بقتل أو غيره، وقيل يطلق على مدة الحياة كلها وعلى منتهاها؛ يقال لعمر الإنسان: أجل، وللموت الذي ينتهب به: أجل. ينظر: الكليات، (ص ٤١).

(٦) الكَعْبِيُّ أَبُو القَاسِمِ عَبْدُ اللهِ بنُ أَحْمَدَ بنِ مَحْمُوْدٍ العَلاَّمَةُ، شَيْخُ المُعْتَزِلَةِ، أَبُو القَاسِمِ عَبْدُ اللهِ بن أَحْمَدَ بنِ مَحْمُوْد البَلْخِيُّ، المَعْرُوْف: بِالكَعْبِيّ، مِنْ نُظَرَاء أبي على الجُبَائِيّ، وَكَانَ يَكْتُبُ الإِنْشَاء لِبَعْض الأُمَرَاء وَهُوَ أَحْمَد بن سَهْل مُتَوَلِّي نَيْسَابُوْر، فثار أَحْمَد، وَرَام المُلك، فَلَمْ يتمَّ لَهُ، وَأُخذَ الكَعْبِيّ، وَسُجن مُدَّة، ثُمَّ خَلَّصَه وَزِيْرُ بَغْدَاد على بنُ عِيْسَى، فَقَدم بَغْدَاد، وَنَاظر بِهَا. وَله مِنَ التَّصَانِيْف كِتَاب (المقَالاَت)، وَكِتَاب (الغُرَر)، وَكِتَاب (الاستدلاَل بِالشَّاهد عَلَى الغَائِب)، وَكِتَاب (الجَدَل)، وَكِتَاب (السُّنَّة وَالجَمَاعَة)، وَكِتَاب (التَّفْسِيْر الكَبِيْر)، وَكِتَاب فِي الرَّد عَلَى متنبي بِخُرَاسَانَ، وَكِتَاب فِي النَّقض عَلَى الرَّازِيّ فِي الفَلْسَفَة الإِلهيَّة، وَأَشْيَاء سِوَى ذَلِكَ. قَالَ مُحَمَّدُ بنُ إِسْحَاقَ النَّدِيْم: تُوُفِّي فِي أَوَّلِ شَعْبَان سَنَةَ تِسْعٍ وَثَلاَثِ مائَةٍ. ينظر: سير أعلام النبلاء، (١٤/ ٣١٣).

(٧) في (ب) [على ما قدمناه].

طوبته البدنية وانطفاء حرارته الغريزية، وأجلًا اخترامیًا بحسب الآفات والأمراض كالحرق والغرق والقتل.

[**والحلال**[١] رزق] [٢]، **والحرام رزق**[٣]: هو في الأصل مصدر "رزقه" يسمى به المرزوق، وعرفه أكثر أصحابنا بكل ما ساقه الله تعالى[ل١٤٧أ/ و]إلى الحي فانتفع به، فيدخل فيه رزق الانسان والدواب مأكولًا أو لا، حلالًا او حرامًا.

[فإن قيل: لو كان الحرام رزقًا.. لجاز أكله لقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ [٤]، واللازم باطل.

قلنا: الملازمة ممنوعة ولا دلالة في الآية على ذلك؛ لأن من:

إن كانت تبعيضية[٥] فالأمر ظاهر: لأن معناها حينئذ: كلوا بعض ما رزقكم الله وهو الحلال.

وإن كانت ابتدائية[٦] فاللازم منه إباحة أكل البعض أيضًا؛ لأنه المتيقن، إذ الكل غير مراد، فيحمل على ما حل منه] [٧].

وقال بعضهم: هو كل ما يربي به الحيوان من الأغذية والأشربة.

ورد بأنه خال عن الإضافة إلى الله تعالى مع أنها معتبرة في مفهومه، وبأنه لا يتصور الاتفاق في الرزق بهذا المعنى، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٨].

---

(١) الحلال كل شيء لا يعاقَبعليه باستعماله، والحلال :ما أطلق الشرع فعله، مأخوذ من الحل، وهو الفتح. ينظر: التعريفات، (ص٩٢).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) الرزق :اسم لما يسوقه الله إلى الحيوان فيأكله، فيكون متناولًا للحلال والحرام .وعند المعتزلة :عبارة عن مملوك يأكله المالك، فعلى هذا لا يكون الحرام رزقًا. والرزق الحسن :هو ما يصل إلى صاحبه بلا كدٍّ في طلبه .وقيل :ما وجد غير مرتقب، ولا محتسب، ولا مكتسب. ينظر: التعريفات، (ص١١٠).

(٤) سورة: المائدة: الآية ٨٨

(٥) التبعيض: بَعَّضْتُ الشَّيْءَ تَبْعِيضًا جَعَلْتُهُ أَبْعَاضًا مُتَمَايِزَةً. ينظر: المصباح المنير، (١/ ٥٣).

(٦) الابتداء: الشيء الذي يقع قبل المقصود، فيتناول الحمدلة بعد البسملة. ينظر: التعريفات (ص٧).

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) سورة: البقرة: الآية ٣

أجيب عنه: بأن إطلاق الرزق على المنفق مجاز؛ لكونه بصدد كونه رزقًا قبل الإنفاق.

وأما المعتزلة ففسروه: تارة بمملوك يأكله المالك فينتقض بقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾(١).

وأخرى بما لا يمنع من الانتفاع به، وحينئذ يختص بالحلال، فيلزمه أن من أكل الحرام مدة عمره.. فالله تعالى لم يرزقه أصلًا، وهو خلاف الاجماع.

وكل أحد [من الدواب إنسانًا أو غيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾](٢)(٣)

يستوفي رزق نفسه؛ [أي: بأكل ويشرب.

قيل: ينتقض بحيوان هلك قبل أن يأكل ويشرب شيئًا.

أجيب: بأن المراد كل حيوان يحتاج إلى الرزق يستوفي رزق نفسه.

ورد بأنه ينتقض بحيوان مات جوعًا قبل أن يستوفي رزقه؛ لأنه محتاج إلى الرزق.

ودفع بأن المراد كل حيوان رزق فهو يستوفي](٤) رزق نفسه.

حلالًا أو حرامًا لحصول الانتفاع بهما.

ولا يقدر أحد أن يأكل رزق أحد، لأن ما قدره الله تعالى غذاءً لشخص يجب أن يتناوله ويمتنع أن يتناوله غيره.

[ولا أن يخلص نفسه بالحذر عن القدر، لا يخفى ما فيه من التنازع؛ لما أخرجه أحمد والبزار والحاكم(٥) أن النبي ﷺ قال: «لا يغني حذر [ل١٤٧أ/ ظ] عن قدر»(٦)

---

(١) سورة: هود: الآية ٦

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) سورة: هود: الآية ٦.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) واللفظ له.

(٦) في الهامش: أخرجه أحمد من حديث معاذ بن جبل، والبزار من حديث أبي هريرة، والحاكم من حديث عائشة رضي الله عنها.

أخرجه أحمد (في المسند: ٣٦/ ٣٧٠- برقم: ٢٢٠٤٤) من حديث معاذ بن جبل، والبزار (في مسنده: (١٤/ ٤٠٠، برقم:٨١٤٩) من حديث أبي هريرة، والحاكم (في المستدرك: (١/ ٦٦٩- برقم: ١٨١٣) من حديث عائشة رضي الله عنها.

فإن قيل فما وجد ما ذكر في كتاب الكراهية من "الفتاوى": رجل كان في بيت فأخذته الزلزلة.. لا يكره له الفرار إلى الفضاء بل يستحب؛ لفرار النبي ﷺ عن الحائط المائل.

أجيب عنه بأن وجهه يظهر عند التأمل في جوابه ﷺ لمن قال له: "أتفر من قضاء الله تعالى" حين فر عن الحائط المائل وهو قوله ﷺ: «**فراري أيضًا من قضاء الله تعالى**»(١).

ومنه قالوا: "الحذر لا ينفع القدر بل يدفع البشر إلى المقدر من الخير والشر"، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾(٢).

فإن قيل: أليس في قوله تعالى: ﴿قُل لَّن يَنفَعَكُمُ الْفِرَارُ إِن فَرَرْتُم مِّنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ﴾(٣) دلالة على أن الفرار لا يغني شيئًا.

أجيب بأنه لا دلالة فيه على ذلك؛ لأن المعنى: لن ينفعكم الفرار في رفع الأمرين المذكورين بالكلية، إذ لا بد لكل شخص من موت حتف أنفٍ أو قتل في وقت، لكن: لا لأنه سبق به القدر؛ لأنه تابع للإرادة التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقدر، فلا يكون علة له، بل لأنه مقتضى ترتب الأسباب على المسببات بحسب العادة الجارية على وفق الحكمة.

فلا دلالة فيه على أن الفرار لا [يغني](٤) شيئًا حتى يشكل بهذا النهي الوارد عن إلقاء النفس بالتهلكة بالأمر الوارد في الحديث بالفرار عن المضار](٥).

---

(١) لم أقف على ذلك إلا ما ذكره صاحب الدر المختار. ينظر: «الدر المختار للحصفكي شرح تنوير الأبصار للتمرتاشي» بأعلى الصفحة يليه - مفصولا بفاصل - «حاشية ابن عابدين» عليه، المسماه «رد المحتار»، لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ط: دار الفكر-بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، (٦/ ٧٥٦).

(٢) سورة: البقرة: الآية ١٩٥

(٣) سورة: الأحزاب: الآية ١٦

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [يقتضي].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

والمسعر(١) هو الله: لما روي أنه وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إلى النبي ﷺ وقالوا: "سعر لنا يا رسول الله"، فقال: «المسعر هو الله»(٢)(٣)، [لأن ثمن المتاع حق لصاحبه فكان إليه تقديره، فلا ينبغي للإمام ولا لنائبه أن يتعرض لحقه بالتسعير.(٤)

إلا إذا تعدى أرباب الطعام في القيمة تعديًا فاحشًا فحينئذ لا بأس بالتسعير بمشورة أهل الخبرة؛ لأن فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع].

(مسألة خلافية)

فصلٌ: [التكليف(٥) بما لا يطاق]

لا يكلف الله العبد بما ليس في وسع اعلم أن ما لا يطاق على ثلاث مراتب. [ل١٤٨أ/ و]

ما يمتنع في نفسه كجمع الضدين [وقلب الحقائق](٦)، وما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كخلق الأجسام وحمل الجبل، وما يمكن منه أيضًا لكن يمتنع لتعلق علمه تعالى وإرادته تعالى بعدم وقوعه كإيمان نحو أبي لهب.

---

(١) سعر :السِّعْرُ: الَّذِي يَقُومُعليه الثَّمَنُ، وَجَمْعُهُ أَسْعَارٌ وقد أَسْعَرُوا وسَعَّرُوا بِمَعْنًى وَاحِدٍ :اتَّفَقُوا عَلَى سِعْرٍ .وَفِي الْحَدِيثِ: أنه قِيلَ لِلنَّبِيِّ، صَلَّى اللَّهُعليه وَسَلَّمَ :سَعِّرْ لَنَا، فَقَالَ :إن الله هُوَ الْمُسَعِّرُ؛ أي أنه هُوَ الَّذِي يُرْخِصُ الأَشْيَاءَ ويُغْلِيهَا فَلَا اعْتِرَاضَ لأحد عليهِ، وَلِذَلِكَ لَا يَجُوزُ التَّسْعِيرُ .والتَّسْعِيرُ :تَقْدِيرُ السِّعْرِ .وسَعَرَ النَّارَ وَالْحَرْبَ يَسْعَرُهما سَعْراً وأَسْعَرَهُما وسَعَّرَهُما :أوقدهما وهَيَّجَهُما .واسْتَعَرَتْ وتَسَعَّرَتْ :اسْتَوْقَدَتْ .وَنَارٌ سَعِيرٌ :مَسْعُورَةٌ، بِغَيْرِ هَاءٍ؛ عَنِ اللِّحْيَانِيِّ .وَقُرِئَ :وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ، سُعِرَت أيضاً، وَالتَّشْدِيدُ لِلْمُبَالَغَةِ .وَقَوْلُهُ تعالى :وَكَفى بِجَهَنَّمَ سَعِيراً. ينظر: لسان العرب – فصل السين المهملة – (ص٣٦٥).

(٢) في (د) [خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم السعر صادر عن العبد بالمباشرة، وقال بعضهم هو متولد من فعل الله تعالى وهو باطل لما ذكرناه من بطلان التوليد، فصل].

(٣) أخرجه أحمد (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي (١٦٤-٢٤١هـ/ ٧٨٠-٨٥٥م) في المسند، من مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، (١٨/ ٣٢٨)، تحت رقم ١٨٠٩)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط – عادل مرشد، وآخرون طبعة دار الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١)م.

(٤) التسعير: سَعَّر السِّعْر: أي أقامه على شيء واحد. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٥/ ٣٠٩٠).

(٥) التكليف :إلزام الكلفة على المخاطب. ينظر: التعريفات، (ص٦٥)

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

فالأول: لا يجوز ولا يقع به التكليف بالاتفاق، [وما قيل[١] يجوز التكليف به[٢] وواقع مستدلًا بتكليف نحو أبي لهب ففاسد على ما سيأتي بيانه] [٣].

والثاني: لا يقع بالاتفاق ويجوز عقلًا عندنا، وعند الأشعري[٤] لجواز أن يخلق الله تعالى قدرة في العبد على ذلك الفعل على خلاف العادة، ولا يردعليه الجماد لأنه ليس محلًا للقدرة][٥] والتكليف لعدم فهم الخطاب.

ومنعه المعتزلة[٦] لكونه قبحًا عندهم، واختاره بعض أصحابنا.

قلنا: لا قبح بالنسبة إليه تعالى بل كل أفعاله حسنة.

[فإن قيل: لو كان ذلك جائز لما جاز من فرض وقوعه محال، لكنه يلزم وهو كذب الله تعالى في قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[٧].

قلنا: لا نسلم أن كل ما يكون ممكنًا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإنما يعرض ذلك له الامتناع بالغير، إذ لو عرض له ذلك.. لجاز أن يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير.

والحاصل أن الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر إلى أمر زائد على نفسه، فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال، وأيضًا إن ما ذكرتم لو صح.. لزم ألا يجوز تكليف مثل أبي لهب بالإيمان لما أخبرهم الله تعالى عنهم أنهم لا يؤمنون مع أنه جائز بل واقع] [٨]

---

(١) في (ب) [من أن].

(٢) في (ب) [ذا القسم].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ينظر: فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ، معالم أصول الدين (ص ٩١)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، وشرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٩، والمسامرة بشرح المسايرة (ص ١٥٠).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) ينظر: معالم أصول الدين (ص ٩١).

(٧) سورة: البقرة: الآية٢٨٦

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(مسألة خلافية)

الثالث: يجوز ويقع بالاتفاق، وإنما النزاع فيها في كونها مما لا يطاق أو مما يطاق.

فذهب الأشاعرة إلى أنها مما لا يطاق: بالنظر إلى امتناعها لتعلق علمه تعالى وإرادته بعدم وقوعه، أو بالنظر إلى أصلهم من أن القدرة الحادثة غير مؤثره أصلًا وغير سابقة على الفعل بل معه، والتكليف لابد أن يكون مقدمًا على الفعل، فلا قدرةعليه وقت التكليف به، فيكون التكليف به تكليفًا بما لا يطاق.

وذهب الماتريدية(١) إلى أنها مما يطاق: بالنظر إلى إمكانها من العبد في نفسها مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وإرادته، فقالو التكليف بها تكليف بما يطاق أو بناء على ما مر في أن علمه تعالى [وإرادته] (٢) لا يجعلان شيئًا بتعلقهما ممتنعًا أصلًا، لأن العلم تابع للمعلوم(٣)، والإرادة تابعة للعلم التابع للمعلوم، والله تعالى إنما يريد على وجه علمه، والمعلوم فيما نحن فيه هو عدم الايمان باختيارهم، فكذا المراد، فلا امتناع في الايمان.

فإن قيل: الاستطاعة مع الفعل عندنا أيضا، فلا قدرة حين التكليف، فيكون التكليف بما لا يطاق.

قلنا: المعتبر في صحة التكليف هو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات، [ل١٤٨أ/ ظ] وهذه القدرة توجد قبل الفعل، فيكون مقدورًا له وقت التكليف به.

فإن قيل: نعم، إلا أن التكليف بدون القدرة الحقيقية التي هي مع الفعل ممتنع، لامتناع الفعل بدونها، فيكون التكليف بدون هذه القدرة تكليفًا [بما لا يطاق] (٤)

قلنا: لا نسلم امتناع التكليف بدونها مع وجود القدرة الأولى قبل الفعل، ولو سلم.. لكن انتفاء هذه القدرة وقت التكليف ممنوع بناءً على أن القدرة الحقيقية صالحة للضدين عندنا، حتى أن القدرة على الايمان هي بعينها القدرة على الكفر أيضًا، فالكافر قادر على

---

(١) ينظر: تأويلات أهل السنة للإمام الماتريدي (١ / ١٧١).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣)في (د) [لكونه ضلالة].

(٤)ما بين المعكوفتين في (د) بالمحال].

الإيمان قدرة حقيقية.

ولا يرد عليه لزوم كون القدرة الحقيقية قبل الفعل، والمذهب أنها مع الفعل، إذ لا منافات بين كونها قبل الفعل بمعنى و(١) بين كونها مع الفعل بمعنى آخر على ما سيظهر لك بيان كونها مع الفعل.

والتكليف بإيمان نحو أبي لهب ليس تكليفًا [بما لا يطاق] (٢) لما ذكرناه [من أنه ممكن من العبد في نفسه مع قطع النظر عن تعلق علمه تعالى وإرادته، او بناءً على أن تعلقهما بشيء لا يجعل طرفه الآخر ممتنعًا] (٣).

فإن قيل: أن أبا لهب كلف بالإيمان وهو تصديق النبي ﷺ في جميع ما علم مجيئه به، ومن جملته أنه لا يصدقه فيما أتي به فقد كلف بأن يصدقه في أن لا يصدقه، وأنه تكليف بالمحال، وذلك:

لأن الشخص إن كان مصدقًا للنبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ.. يكون عالمًا بتصديقه علمًا ضروريًا، فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم تصديقه؛ لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق، وإذعان الشخص بأمر علم في باطنه خلاف ذلك الأمر محال.

ولأن علمه بتصديقه يكون موجبًا لتكذيبه في إخباره بأنه لا يصدقه، والتكليف بما يوجب تكذيبه محال، فكان التكليف به في المرتبة الأولى، أعني: جمع النقيضين أو الضدين؛ لأن تكليفه بالإيمان يستلزم التكليف بجمع التصديق وعدمه، أو يجمع التصديق والتكذيب(٤) فالأول جمع النقيضين والثاني جمع الضدين

أجيب: بأنه يجوز أن لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم لأبي لهب فلا يجد في باطنه خلاف [ذلك الأمر [ل١٤٩أ/ و] ولا يستلزم](٥) تصديقه تكذيبه حتى يكون في المرتبة

---

(١) في (ب) [لا].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [بما ليس في وسعه]..

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [في تحرير مذهب أصحابنا].

(٤) في (ب) [كما زعمه بعضهم].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [خلاف ما في باطنه واستلزم].

الأولى، إلا أنه يجوز أن يذعن بعدم التصديق لعدم حصول العلم بالتصديق مع حصول نفس التصديق لأن كلامه وجداله خلاف ما في باطنه، واستلزام تصديقه تكذيبه مبني على حصول العلم بتصديقه فإذا لم يحصل العلم به لم يلزم شيء منهما فلا يكون تكليفًا بالمحال لذاته.

لكن يردعليه أن خلق العلم بالعلم أمر ضروري لا يتخلف عنه عادةً فيكون في المرتبة الثانية.

وهذا القدر وإن كان كافيًا في الرد، لكن يلزم أن يقع التكليف بالمرتبة [الثانية] (١)، وقد مر أنه لا يقع بها بالاتفاق.

ولهذا أجاب عنه بعض المحققين بأن المحال تصديقه بخصوص أنه لا يؤمن وهو (٢) إنما يكلف به إذا وصل إليه ذلك الخبر بخصوصه ووصوله ممنوع، وأما ما قبل الوصول فالواجب عليه هو الإيمان الإجمالي، إذ الإيمان هو التصديق إجمالًا [فيما علم إجمالًا] (٣)، وتفصيلًا [فيما علم تفصيلًا] (٤)، وقبل الوصول لا يجب عليه تفصيله ولا استحالة في الايمان الإجمالي.

وبعضهم بأنه يجوز أن يكون الايمان في حقه هو التصديق بما عدا ذلك الخبر.

أقول: في كل من الجوابين [بحث](٥).

أما في الأول: فلأنه إنما يدفع الشبهة عن الوقوع لا عن الجواز، لأن وصول ذلك الخبر إلى أبي لهب ممكن وإن لم يقع، والمعلق بالممكن ممكن.

وأما في الثاني: فلأنه يستلزم اختلاف حقيقة الايمان باختلاف الأشخاص والحال أن الايمان حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف الاشخاص.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د)الوسطى].

(٢) في (ب) [أنه].

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج)

وصحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات والأسباب، لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ (١) كسلامة اللسان عن الخرس واليد عن الشلل والبدن عن المرض على ما في "التسديد"(٢).

وهي أي هذه القدرة

توجد قبل الفعل ومعه وبعده لأنها شرط محض لخلق الله تعالى القدرة الحقيقية في العبد عند القصد بالفعل فلم يوجد فيها معنى العلية، ولم يشترط المقارنة.[ل١٤٩أ/ ظ]

فإن قيل: أن القدرة(٣) صفة المكلف وسلامة الآلات صفة الألات والأسباب والأسباب،(٤) فكيف يصح تفسيرها بها؟

[قلنا: المراد هو سلامة آلاته وأسبابه فيكون صفة،(٥) لأن المصدر المضاف إلى المضاف إلى الشيء صفة لذلك الشيء، كما أن المصدر المتعدي بحرف الجر صفة المجرور، كما في قولهم: "الدلالة فهم المعنى من اللفظ"، فإن "الفهم" فيه صفة "اللفظ" كالدلالة حتى صح تفسيرها به.

فإن قيل: سلمنا أن سلامة آلاته وصف له لكنه وصف إضافي؛ أي باعتبار متعلقه(٦)، والقدرة وصف ذاتي فلا يفسر أحدهما بالآخر.

قلنا: لا نسلم أن القدرة المذكورة وصف ذاتي له، بل هو وصف إضافي، وإنما الوصف الذاتي هو القدرة الحقيقية وسيأتي تفسيرها، وهي غير القدرة المذكورة، ولفظ "القدرة" مشترك لفظي بينهما.

حاصله أن للمكلف وصفًا إضافيًا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل مثل: الاستطاعة والقدرة،

---

(١) [سورة آل عمران: جزء من الآية٩٧].

(٢) التسديد في شرح التمهيد في قواعد التوحيد: للعلامة حسام الدين حسين بن على الصغناقي الحنفي، ت ٧١١هـ وهو شرح لكتاب "التمهيد" لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي الحنفي. ينظر: كشف الظنون (١/ ٤٨٤)

(٣) في (ب) [بمعنى].

(٤) في (ب) [لا صفة المكلف].

(٥) في (ب) [للملكف]، وفي (ج) [له]

(٦) بيان معنى كونه وصفا إضافيا.

وتارة بلفظ مفصل كسلامة أسبابه، ولا فرقًا بينهما إلا بالإجمال والتفصيل فيصح تفسير أحدهما بالآخر] [(١)]

بخلاف القدرة الحقيقة وهي على ما في "التبصرة" عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل بها الأفعال الاختيارية وهي علة للفعل [(٢)]، وهو المراد بما في "المواقف" أنها صفة تؤثر على وفق الإرادة [(٣)]، وبما في شرح "المقاصد" [(٤)] أنها صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الآلات والأسباب [(٥)].

[(٦)] وفسرها في التعديل [(٧)] بجملة ما يتمكن به العبد من الفعل مع اختياره الجزئي.

وقال بعض المتأخرين: "وتلك الجملة هي المرادة بما في "التبصرة" و "المواقف" وغيرهما، إلا أنهم عبروا عن المركب بأحسن أجزائه، ومراده بتلك الجملة هي العلم والإرادة والقدرة _بمعنى الصفة المذكورة_، والقصد والإيجاد على ما في "الصحائف"، لأن الأفعال الاختيارية مسبوقة بعد سلامة [(٨)] الأسباب بهذه الأمور الخمسة، فعند اجتماع هذه الأمور بعد سلامة الأسباب [(٩)(١٠)] يخلق الله تعالى الفعل معها.

[أقول: فيه بحث، فإنه يلزم إثبات ثلاثِ قدرةٍ في العبد لكل فعل: بمعنى سلامة الآلات

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ينظر: أبو المعين النسفي ت ٥٠٨ هـ تبصرة الأدلة في أصول الدين (٢/ ٥٤١)

(٣) في (د) [وبما قيل مبدأ قريب لأفعال مختلفة؛ لأن المراد بالمبدأ القريب هو الفاعل المؤثر، وكذا المراد بما].

(٤) في النسخ الأخرى: شرح العقائد

(٥) ينظر: شرح العقائد النسفية، (ص ٦٠).

(٦) في (د) [وهكذا فسروها في أكثر المواضع واحترزوا بلفظ العرض والصفة عن النفوس والصورة النوعية التي هي من قبيل الجواهر وبالتأثير والعلية عما لا تأثير له أصلًا كالعلم وسلامة الأسباب وبقولهم على وفق الإرادة عن الطبيعة للبسائط العنصرية فإن كلها ليست قدرة]. ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ١١٤).

(٧) في (ب) [وشرحه]. والتعديل: هو كتاب "تعديل العلوم" لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعودَ بن عبيد الله بن محمود المحبوبي، ت٧٤٧هـ ينظر: تاج التراجم (ص ٢٠٣)، وسلم الوصول(٢/ ٣٢٤).

(٨) في (ب) [الآلات و].

(٩) في (ب) [الآلات].

(١٠) تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الأسباب. ينظر: متن العقائد النسفية، لعمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (ص ٣٣).

والأسباب، وبمعنى الصفة المذكورة، وبمعنى جملة ما يتمكن به العبد من الفعل.

والمذكور في[(١)] الكتب أنها اثنان، والتحقيق أنها عبارة عن الصفة المذكورة كما في "المواقف" و "التبصرة"، والأمور المذكورة من العلم والإرادة والقصد شرط لتأثير تلك القدرة، وإطلاق صاحب "التعديل" القدرة على تلك الجملة مجاز] [(٢)].

فإن قيل: سواء فسرت[ل١٥٠أ/ و] بما في "التبصرة"[(٣)] أو بما في "التعديل" إن القدرة الحادثة لا تأثير لها في الفعل أصلًا عند الأشعري وأصحابه سوى المقارنة المحضة، وعند الماتريدي لا تأثير لها في أصل الفعل، وإن كان لها مدخل في وصفه على ما سبق[(٤)]، فكيف يصح تفسيرها بأنها علة مؤثرة؟

أجيب عنه: بأنه ليس المراد بالتأثير والعلية[(٥)] هو التأثير بالفعل بل بالقوة[(٦)] على ما صرح به الآمدي[(٧)] حيث قال: القدرة صفة وجودية من شأنها الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت هي به بالفعل بدلًا عن الترك والترك بدلًا عن الفعل، والقدرة الحادثة كذلك، لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى؛ لعموم قدرته تعالى.

فإن قيل: إن عموم القدرة لا يؤثر [في عدم تأثير القدرة الحادثة] [(٨)]، فإن تعلق القدرة لغير المقدور المعين لا أثر له في هذا المعين، فلما فرض تعلق قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس إليه، [وإن] [(٩)] كان تأثيرهما في طرفيه سواء، فكون تأثير أحدهما مانعًا عن تأثير الآخر دون العكس ترجيح بلا مرجح.

قلنا: إن تعلق القدرتين بمقدور معين لا يستلزم تساويهما، لجواز أن يكون أحد

---

(١) في (ب) [عامة].

(٢)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣)في (د) [والمواقف، وفسرت بما].

(٤) ينظر: المسامرة بشرح المسايرة، (ص٩٨، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٦٩).

(٥) في (ب) [هنا].

(٦)في (د) [وكذا المراد بالعلية].

(٧) ينظر: غاية المرام في علم الكلام (ص ٨٥).

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) ما بين المعكوفتين في (ج، د) [و].

القادرين أقدرعليه من الآخر مع تشاركهما في كون ذلك المعين مقدورًا لهما، فإن اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة جائز.

فإنها مع الفعل: أي تحدث معه وقت حدوث الفعل بمعنى الحادث بالمصدَر، وتتعلق به في هذا الوقت.

لا قبله خلافًا لأكثر المعتزلة، فإنهم قالوا: "إنها قبل الفعل" بوجوه.

الأول: أنها لو لم تكن قبله لما كان الكافر مكلفًا بالإيمان[١]؛ [لأن تكليف العاجز محال] [٢]، واللازم باطل [٣] فالملزوم مثله[٤].

قلنا: أولًا لا نسلم [الملازمة] [٥] بناء على أصل الأشعري في جواز وقوع التكليف بما لا يطاق عنده.

وثانيًا أن صحة التكليف تعتمد على القدرة بمعنى سلامة الآلات[٦]، وهي قبله لا على القدرة الحقيقية[ل١٥٠أ/ ظ]، ولو سلم ذلك.. لكن لا نسلم انتفاءها وقت التكليف بالإيمان [بناءً] [٧] على ما روي عن أبي حنيفة وأصحابه أن القدرة الحقيقية صالحة للضدين[٨]، حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر بعينها يصلح للإيمان بدل الكفر، فتلك الصلاحية تصحح التكليف، فالكافر حال كفره قادر على الإيمان قدرة حقيقية ومكلف بها.

فإن قيل: فعلى هذا يلزم أن يكون القدرة الحقيقية قبل الفعل، وهو تسليم مدعي الخصم.

---

(١) في (ب) [حال الكفر].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [فكذا]، (د) [بالإجماع].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [والملزوم مثله].

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [بطلان التالي].

(٦) في (ب) [والأسباب].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) ينظر: إشارات المرام من عبارات الإمام، (ص ٢١٢).

أجيب: بأن كونها قبل الفعل بمعنى صحة تعلقها به بدل ضده _أي: لو لم تتعلق بضده.. لصح تعلقها به_ لا ينافي كونه مع الفعل بمعنى أنها توجد وقت حدوث الفعل وتتعلق به في ذلك الوقت تعلق الكسب بالمكسوب.

[فإن قيل: فعلى هذا يكون الحادث مع الفعل هو تعلق القدرة به لا نفسها، بل نفسها حادثة قبله، والنزاع في كون تلك القدرة نفسها مع الفعل، لا في[1] تعلقها معه.

قلنا: نعم؛ إلا أن القدرة من حيث تعلقها بأحد الضدين غيرها من حيث تعلقها بالضد الآخر، فهي وإن كانت حادثة قبل الفعل من حيث ذاتها لكنها حادثة معه من حيث تعلقها به.

والحاصل: أن المغايرة الاعتبارية كافية [فيها] [2]][3].

[**فإن قيل**] [4]: كيف يصح تعلقها بالإيمان بدل الكفر لو لم تتعلق به مع أنها لم توجد ابتداءً الا وقت حدوث الكفر، وتعلقت به في ذلك الوقت لا قبله، حتى يصح تعلقها بالإيمان بدل الكفر.

[**قلنا**] [5]: إنها وإن لم توجد إلا وقت حدوث الكفر وتعلق به في ذلك الوقت إلا أنه لم يجب بها[6]، لكون الاختيار داخلًا فيها فإذا لم يجب يصح تعلقها بالإيمان بدل الكفر.

فإن قيل[7]: إن المعلول يجب وجوده عند تمام علته، والغرض أن القدرة الحقيقية [مع شرائط تأثيرها كافية في وجود الفعل] [8].

---

(١) في (ب) [كون].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [لا يقال].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [لأنا نقول].

(٦) في (ب) [الكفر].

(٧) في (د) [قد مر].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [عبارة عن جملة ما يتوقف عليه].

قلنا: [١] إن الوجوب الحاصل [عندنا] [٢] هو الوجوب بالاختيار، وهو لا يقتضي الوجوب بالذات فيمكن التخلف عنها.

الثاني: أن القدرة وكونها مع الفعل[ل١٥١أ/ و] متنافيان، لأن القدرة يلزمها كونها محتاجًا إليها لإخراج الفعل إلى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى عنها، لأن حال وجود الفعل صار الفعل موجودًا فلا حاجة إليها، وتنافي اللوازم يستلزم تناف الملزومات فلا يكون مع الفعل.

قلنا: إن الفعل حال وجوده محتاج إلى القدرة وما يتوهم من لزوم إيجاد الموجود، فجوابه أن المحال إيجاد الموجود بإيجاد آخر غير هذا الإيجاد، [وهو غير لازم هنا، بل اللازم ههنا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد، وهذا غير محال] [٣].

الثالث: أنها لو لم يكن قبله بل معه.. يلزم: إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى، ضرورة عدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

قلنا: كلامنا في القدرة الحادثة؛ أعني: قدرة العبد، ولم ندع أن القدرة مطلقًا حادثة أو قديمة مقارنة للفعل حتى يردعليه ما ذكرتم [٤]، بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات [٥] حادثة للأفعال الصادرة عنا فيوجد وقت حدوثها.

ولنا وجهان:

الأول: أنها عرض، والعرض لا يبقي زمانين، فلو كانت قبل الفعل.. لانعدمت وقت وجود الفعل، فيلزم وجود القدرة بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال.

الثاني: أنها لو كانت قبله.. لكان الفعل قبل زمان وقوعه مقدورًا، فيلزم أن يكون وقوعه قبله ممكنًا، لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه قبله أن يكون الفعل موجودًا أو معدومًا

---

(١) في (د) [نعم إلا].

(٢) ما بين المعكوفتين في(ج) [عندها]، وفي (د) [عن هذه الجملة].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [من المحذورين].

(٥) جمع تعلق، ومر بيانه.

معًا لأنه [مقدور] (١) قبل وقوعه، وأن لا تكون الحالة التي فرضناها سابقة عليه بل الفعل سابقة عليه، بل مقارنة له.

واعترض على كل من الوجهين:

أما على الأول: فبالنقض (٢) بقدرة الله تعالى، أولا.

قلنا: لا نسلم كونها عرضًا، لأن العرض يغاير المعروض، وصفات الله تعالى ليست كذلك.

وبالحل ثانيًا: بأنا لا نسلم أن العرض لا يبقي زمانين بل هي باقية على ما ذهب إليه مشايخ الماتريدية (٣) على ما تقدم.

ولو سلم ذلك.. فالمحال هو وجود المعلول بدون أن يكون له علة أصلًا، وهو ليس بلازم هنا، بل اللازم وجوده بدون مقارنة العلة، بل مع سبقها[ل١٥١أ/ ظ] واستحالة ذلك ممنوع.

ولو سلم.. فيجوز أن يكون بحدوث قبله ويستمر إلى زمان حدوث الفعل بتجدد الأمثال (٤).

قلنا: إن وجود الفعل حينئذ إما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور أو الحاصلة في زمان الفعل وهو المطلوب، وهو مقارنة القدرة المتعلقة بالفعل للفعل سواء [كان لها مثل سابق أو لا] (٥)

ونفي وجود المثل السابق غير داخل في المدعى؛ لأن مدعانا أن القدرة المتعلقة بالفعل

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [معدوما].

(٢) مر بيانه.

(٣) ينظر: الإمام العلامة محمد عرفة الدسوقي ت١٢٣٠ه، حاشية الدسوقي على أم البراهين- للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، (صـ٩٩، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، شرح المواقف للجرجاني(٥/ ٣٧-٣٨)

(٤) مر بيانه.

(٥)ما بين المعكوفتين في (د) [سبقها أو لا].

لا بد أن يوجد وقت حدوث الفعل وتعلق به في ذلك الوقت لا قبله سواء سبق المثل[(١)] أو لا.

ومدعى المعتزلة أن تلك القدرة لا بد أن يكون قبل الفعل.

ثم اختلفوا في بقائها وقت وجود الفعل: فمنهم من أوجب بقائها، ومنه من لم يوجب على ما في "المواقف"[(٢)].

فإن قيل: قال في المواقف[(٣)] أيضًا، قال الشيخ الأشعري وأصحابه: القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله[(٤)]، وهذا صريح في نفي سبق المثل المتجدد [عند أهل السنة][(٥)].

قلنا: ممنوع لجواز أن مراده أن القدرة المتعلقة بالفعل لا توجد قبله لا مطلقًا.

ونحن [معاشر أهل السنة][(٦)] لا ننكر أن القدرة المتعلقة بوجود الفعل لا توجد قبله. وبهذا ظهر ضعف ما قاله بعض المتأخرين إن مدعى الأشعري وأصحابه نفي المثل السابق على القدرة المقارنة للفعل، ومدعى المعتزلة تجويز المثل السابق عليها.

وأما على الثاني فبالنقض بقدرة الله تعالى أولا[(٧)].

قلنا: لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله أيضًا، فيجوز أن يكون تعلقها مع الفعل، ومقدورية الفعل دائرة على تعلقها.

فإن قيل: فعلى هذا يجوز أن تكون القدرة الحادثة قبل الفعل، وتعلقها مع الفعل، كالقدرة القديمة.

قلنا: هذا لا يرد على القائلين بعدم بقاء الأعراض وهم الأشاعرة[(٨)]، وجواب القائلين

---

(١) في (د) [المتجدد].

(٢) ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ١٢٤).

(٣) في (د) [وشرحه].

(٤) ينظر: المواقف في علم الكلام (٢/ ١٢٧).

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [عندنا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب) [أيضًا].

(٨) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ٤٩٩).

ببقائها وهم الماتريدية[١] أن الأصل عدم تأخر تعلق القدرة عنها، وإنما تأخر في القدرة القديمة ضرورة[ل١٥٢أ/ و] أنه لو لم يتأخر عنها.. لزم حدوث القدرة القديمة أو قدم الحادث، بخلاف القدرة الحادثة، فإنها لو تعلقت وقت وجودها لا بعدها.. لم يلزم شيء من المحذورين، فلم يجوز تأخر تعلقها عنها [فبقي على الأصل] [٢]، فلو كانت هي قبل الفعل.. لزم أن يكون الفعل مقدورًا قبل وقته [لوجود تعلقها معها لكنه غير مقدور قبل وقته] [٣]

ثم نقول: إن القول بكون القدرة قبل الفعل وتعلقها معه لا يتمشى على أصل المعتزلة أصلًا؛ لأن أصلهم أن القدرة وتعلقهما معًا قبل الفعل، ويستحيل تعلقها بالفعل وقت [حدوثه] [٤]، ولو كانت باقية وقت حدوث الفعل لأن القائلين ببقائها منهم وقت حدوث الفعل قائلون بامتناع تعلقها به وقت حدوثه، بل إنما بتعلقها قبله على ما في شرح المواقف[٥].

وبالحل ثانيًا.

وتحقيقه: منع قوله: "إن وقوع الفعل في زمان قبل زمان وقوعه محال"

وحاصله أنه:

إن أراد به أن وقوعه في زمان بشرط كونه قبل زمان وقوعه.. فمسلم أنه محال لاستلزامه المحالين المذكورين، لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان المتقدم وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه ومن فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنًا لعدمه فكان المحال هو هذا المجموع دون وجود الفعل في ذلك الزمان وحده بل هو ممكن في نفسه قطعًا فلا يتصف بالامتناع الذاتي أصلًا بل بالامتناع بالغير، وذلك لا ينافي تعلق القدرة به قبل حدوثه.

---

(١) ينظر: المواقف في علم الكلام (١/ ١٠٩).

(٢) ما بين المعكوفتين في(د) [بل كانت وقت وجودها عملا بالأصل].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [حدوث الفعل].

(٥) ينظر: شرح المواقف للجرجاني(٦/ ٩٥).

وإن أراد به أن وقوعه في زمان قبل زمان وقوعه بدون اشتراط كونه قبله محال.. فممنوع، لأنه [لا] (١) يمكن أن يزول عن ذلك المتقدم وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل، ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل وأنه ليس بمحال ولا يستلزم شيئًا من المحال فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه أيضًا.

ونظير هذا كما يقال: "قعود زيد محال بشرط قيامه" لاستلزامه كونه قائمًا وقاعدًا معًا وليس بمحال في زمان قيامه، إذ يمكن أن يعدم القيام ويوجد[ل١٥٢أ/ ظ] بدله القعود.

قلنا: على أي وجه كان تعلق القدرة بالفعل في زمان قبل زمان(٢) وقوعه محال، لاستلزامه تخلف المعلول عن علته التامة، لأن المراد بالقدرة هنا هي الحقيقية ففي أي جزء من الزمان وجدت تلك القدرة وتعلقت بالمعلول(٣) يوجد هو فيه البتة لامتناع التخلف، فلو تعلقت قبل زمان وقوعه لزم التخلف؛ إذ لا وقوع له في ذلك الجزء بالفعل، وكون وقوع الفعل ممكنًا في نفسه قبل زمان وقوعه لا يجدي نفعًا، بل جميع الممكنات كذلك وإنما تأخر وجوده إلى جزء معين من(٤) الزمان لعدم تمام علته ففي أي جزء تمت وجد فيه لا قبله ولا بعده.

وهي أي القدرة الحقيقية الحادثة التي كانت مع الفعل.

صالحة للضدين على البدل على ما روي عن أبي حنيفة حيث قال في نسخ "الفقه الأبسط(٥)" "الاستطاعة التي يعمل بها العبد المعصية هي بعينها تصلح لأن يعمل بها الطاعة بدل تلك المعصية"(٦) واختاره جمهور الماتريدية والمعتزلة(٧).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج، د).

(٢) في(د) [قيام].

(٣) في(د) [لا بد أن].

(٤) في (د) [أجزاء].

(٥) الفقه الأبسط: ينسب للإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت ت ١٥٠ هـ ينظر: إشارات المرام من عبارات الإمام، (صـ١٨).

(٦) ينظر: الإمام أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط، (صـ ١٠٢)، مكتبة الفرقان – الإمارات العربية، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٧) ينظر: إشارات المرام من عبارات الإمام، (صـ٢٠٩).

ومعنى صلاحيتها للضدين على البدل أنه لا يجب وجود أحدهما عندها، لدخول الاختيار فيها على ما سبق، فيمكن أن يتخلف عنه وتتعلق بالضد الآخر بدله.

[وقال الأشعري وأصحابه] (١) إن القدرة الحادثة لا تصلح للضدين، ولا تتعلق بمقدورين متضادين أو متماثلين (٢) لا معا ولا بدلا، بل إنما تتعلق بمقدور واحد (٣).

واستدلوا: (٤) بأن ما نجده عند حدوث أحد المقدورين منا مغايرًا لما نجده عند حدوث الآخر، وبأنها لو كانت صالحة للضدين: لزم اجتماعهما في الوجود لوجوب مقارنتها بتلك القدرة المتعلقة بهما لما مر أنها مع الفعل، ولزم أيضًا قدرة العصمة في الكافر والخذلان (٥) في المؤمن واللازم باطل.

والجواب عن الأول: أن الوجدان لا يكون حجة على الغير.

وعن الأخيرين: أنه إنما يلزم ذلك أن لو وجب الفعل عندها، لكن القدرة الحادثة لا يجب الفعل عندها بالاتفاق؛ لدخول الاختيار فيها، والوجوب بالاختيار لا يمنع إمكان التخلف عنها. [ل١٥٣أ/ و]

(٦) وقال الإمام الرازي: القدرة:

تطلق على القوة الحيوانية التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين سواء، وأنها قبل الفعل.

وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير كلها، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [خلافًا للأشعري وأصحابه فإنهم قالوا].

(٢) في (ب) [أو مختلفين].

(٣) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٤٥).

(٤) في (ب) [عليه:].

(٥) الخذلان: بفتح الخاء وسكون الذال المعجمتين كما في المنتخب وبكسر الخاء كما في الصراح بمعنى الترك- وعند الأشاعرة هو خلق قدرة المعصية في العبد. وعند المعتزلة هو منع اللطف كذا في تهذيب الكلام ويجيء في لفظ اللطف، وقيل: خلق قدرة المعصية في العبد ورجل خذلة كثيرا ما يخذل. وخذله تخذيلا حملة على الفشل وترك القتال. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٤٠)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٥٣).

(٦) في (د) [مطلب في الخلاف بينهما].

معًا، بل هي بالنسبة إلى مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر لاختلاف الشرائط.

ولعل الأشعري القائل بكون القدرة مع الفعل وأنها لا تصلح للضدين أراد المعنى الثاني.

والمعتزلي القائل بكونها قبل الفعل وأنها تصلح للضدين أراد المعنى الأول.. انتهي.

فعلى هذا يكون النزاع [لفظيًا] (١)

وفيه بحث:

أما الأول: فلأن القائلين بتعلقها بالضدين إنما يقولون تعلقها بهما بدلًا لا معًا، والأشعري وأصحابه ينكرون تعلقها بهما مطلقًا [أي بدلًا ومعًا] (٢)، فلا ينبغي ذكر قوله "معًا".

وأما ثانيًا: فلأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الأشعري (٣) أصلًا، فكيف يصح أن يقال: "إنهم أرادوا بالقدرة القوة المستجمعه لشرائط التأثير" (٤)، إلا أن يقال المراد بالتأثير (٥) ما يعم الكسب.

[فصل: في إرسال الرسل]

في إرسال الرسل: جمع رسول من الرسالة بمعنى السفارة [بين الله وبين ذوي العقول في خليفته] (٦) يزيح بها عللهم وشبههم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدين والدنيا، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾ (٧)، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ

---

(١) ما بين المعكوفتين في(د) [في مسألتين بين الفريقين].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) في (ب) [وأصحابه].

(٤) في (د) [اللهم].

(٥) في (ب) [هنا].

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [بين الله وبين عباده].

(٧) سورة: طه: الآية ١٣٤

حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ﴿١٥﴾[(١)(٢)] فهو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب.

حكمته: أي مصلحة وعاقبة حميدة.

(مسألة خلافية)

وفيه إشارة إلى ما قاله الماتريدية من أن إرسال الرسل واجب عليه تفضلًا بالنظر إلى حكمته، لا بالنظر إلى ذاته كما قاله المعتزلة [بناءً على أصلهم أن الأصلح واجب على الله تعالى[(٣)(٤)]][(٥)].

وقالت الأشاعرة: إنه [(٦)]ليس بواجب أصلًا بل ممكن يستوي طرفاه عنده[(٧)(٨)].

[وافترقت الفلاسفة فرقتين:

فرقة تنكر النبوة مستدلين بأن البعثة يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالى لا غير، ولا سبيل إلى ذلك لجواز أن يكون الباعث له غيره من الجن مثلًا.

والجواب عنه بوجهين:

أحدهما أنه يجوز أن ينصب له دليل من الباعث يعلم بذلك الدليل أن الباعث له هو الله تعالى لا غير[(٩)] ذلك [ل١٥٣أ/ ظ] بأن يظهر له معجزات ليس مثلها[(١٠)] مخلوق.

وثانيهما أنه يجوز أن يخلق له علم ضروري بأن الباعث له هو الله تعالى.

---

(١) في (د) [وفي الشرع].

(٢) [سورة الإسراء: جزء من الآية١٥].

(٣) ينظر: شرح العقائد النسفية، (صـ ٨٥).

(٤) في (ب) [كما تقدم].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن الكريم لا يأتي من الأفعال ما هو فيه لوم وخسة البتة وإن كان ممكنا من فعله].

(٦) في (ب) [ارسال الرسل].

(٧) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠١).

(٨) في (د) [ممكن يستوي طرفاه وبمجرد إرادت لا لرعاية المصلحة والحكمة].

(٩) في (ج) [ذلك].

(١٠) في (ب) [شان].

معًا، بل هي بالنسبة إلى مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر لاختلاف الشرائط.

ولعل الأشعري القائل بكون القدرة مع الفعل وأنها لا تصلح للضدين أراد المعنى الثاني.

والمعتزلي القائل بكونها قبل الفعل وأنها تصلح للضدين أراد المعنى الأول.. انتهى.

فعلى هذا يكون النزاع [لفظيًا] (١)

وفيه بحث:

أما الأول: فلأن القائلين بتعلقها بالضدين إنما يقولون تعلقها بهما بدلًا لا معًا، والأشعري وأصحابه ينكرون تعلقها بهما مطلقًا [أي بدلًا ومعًا] (٢)، فلا ينبغي ذكر قوله "معًا".

وأما ثانيًا: فلأن القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الأشعري (٣) أصلًا، فكيف يصح أن يقال: "إنهم أرادوا بالقدرة القوة المستجمعه لشرائط التأثير"(٤)، إلا أن يقال المراد بالتأثير (٥) ما يعم الكسب.

[فصل: في إرسال الرسل]

في إرسال الرسل: جمع رسول من الرسالة بمعنى السفارة [بين الله وبين ذوي العقول في خليفته] (٦) يزيح بها عللهم وشبههم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدين والدنيا، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ ﴿١٣٤﴾﴾(٧)، ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [في مسألتين بين الفريقين].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) في (ب) [وأصحابه].

(٤) في (د) [اللهم].

(٥) في (ب) [هنا].

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [بين الله وبين عباده].

(٧) سورة: طه: الآية ١٣٤

﴿حَتَّىٰ نَبۡعَثَ رَسُولٗا ۝١٥﴾[(١)(٢)] فهو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يشترط فيه الكتاب.

حكمته: أي مصلحة وعاقبة حميدة.

(مسألة خلافية)

وفيه إشارة إلى ما قاله الماتريدية من أن إرسال الرسل واجب عليه تفضلًا بالنظر إلى حكمته، لا بالنظر إلى ذاته كما قاله المعتزلة [بناءً على أصلهم أن الأصلح واجب على الله تعالى[(٣)(٤)]][(٥)].

وقالت الأشاعرة: إنه[(٦)] ليس بواجب أصلًا بل ممكن يستوي طرفاه عنده[(٧)(٨)].

[وافترقت الفلاسفة فرقتين:

فرقة تنكر النبوة مستدلين بأن البعثة يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله تعالى لا غير، ولا سبيل إلى ذلك لجواز أن يكون الباعث له غيره من الجن مثلًا.

والجواب عنه بوجهين:

أحدهما أنه يجوز أن ينصب له دليل من الباعث يعلم بذلك الدليل أن الباعث له هو الله تعالى لا غير[(٩)] ذلك [ل١٥٣أ/ ظ] بأن يظهر له معجزات ليس مثلها[(١٠)] مخلوق.

وثانيهما أنه يجوز أن يخلق له علم ضروري بأن الباعث له هو الله تعالى.

---

(١) في (د) [وفي الشرع].

(٢) [سورة الإسراء: جزء من الآية١٥].

(٣) ينظر: شرح العقائد النسفية، (صـ ٨٥).

(٤) في (ب) [كما تقدم].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فإن الكريم لا يأتي من الأفعال ما هو فيه لوم وخسة البتة وإن كان ممكنا من فعله].

(٦) في (ب) [ارسال الرسل].

(٧) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٠١).

(٨) في (د) [ممكن يستوي طرفاه وبمجرد إرادت لا لرعاية المصلحة والحكمة].

(٩) في (ج) [ذلك].

(١٠) في (ب) [شان].

وفرقة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرجوا به عن الكفر فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح نوع الإنسان لكونها سببًا للخير [العام] (١) المستحيل [تدركه] (٢) في الحكمة والعناية الإلهية، و يرون أنها مكتسبه(٣) وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار؛ لأنكارهم كونه تعالى مختارًا، وكونها بنزول الملك بالوحي] (٤).

وقد أرسل الله تعالى رسلًا من البشر؛ قيل: كلهم من العجم إلا خمسة: محمد وإسماعيل وهود وصالح وشعيب فإنهم من العرب، وغيرهم على قسمين: قسم سريانية(٥) نوح ولوط وابراهيم ويونس، وقسم عبرانية:(٦) وهم بنو إسرائيل.

وكان الوحي منامًا إلا أولو العزم: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى ونوح على ما عند ابن عطية(٧) فإنه أوحي إليهم نومًا ويقظة. (٨)

وعد صاحب **"الكشاف"** داوود وأيوب ويعقوب ويوسف وإسحق من أولي العزم فصار عشرة(٩).

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ج) [العالم].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ج) [تركه].

(٣) ينظر: كمال الدين محمد ابن أبي شريف، ت ٩٠٥ هـ المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية من الآخرة، ص(١٨٩)

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) أي: باللغة السريانية.

(٦) أي: باللغة العبرانية.

(٧) عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي، من محارب قيس، الغرناطي، ابو محمد: مفسر فقيه، أندلسي، من أهل غرناطة. عارف بالأحكام والحديث، له شعر. ولي قضاء المرية، وكان يكثر الغزوات في جيوش الملثمين. وتوفي بلورقة. له (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز -) في عشر مجلدات، و (برنامج) في خزانة الرباط (المجموع ١٣٠١ ك) في ذكر مروياته وأسماء شيوخه. وقيل في تاريخ وفاته سنة ٥٤١ و ٥٤٦. ينظر: الأعلام(٣/ ٢٨٢). ينظر ترجمته في: طبقات المفسرين للسيوطي، (ص ٦٠)، وطبقات المفسرين للداودي (١ / ٢٦٥).

(٨) في (ب) [واختلفوا في عدد أولو العزم: قال ابن عطية خمس محمد وابراهيم وموسى وعيسى ونوح].

(٩) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤ / ٣١٣).

[وجعل البيضاوي(١) إسماعيل وإلياس من أولو العزم أيضًا فصار اثنى عشر، والذي ظهر من كلام البيضاوي أن معنى ألو العزم من له شرائع كبيرة] (٢).

مبشرين: لأهل الإيمان بالجنة والثواب.

منذرين: لأهل الكفر بالنار والعقاب.

مبينين للناس ما يحتاجون إليه في الدين والدنيا مما لا يستقل العقل بمعرفته [كالرؤية والمعاد الجسماني مثلًا].

وأيدهم الله تعالى بالمعجزات جمع معجزة، وهي:(٣) أمر يظهر بخلاف العادة على يد من ادعى النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجزهم عن الإتيان بمثله، ويكون موافقًا لدعواه، ولا(٤) مكذبًا له، ويكون مقارنًا لدعواه لا متقدمًا عليه، لأن المقصود منه تصديقه والتصديق قبل الدعوى لا يتصور، حتى لو قال: "معجزتي ما قد ظهر على يدي من قبل" لا يدل على صدقه[ل١٥٤أ/ و] ويطالبه به بعده فلو عجز عنه.. كان كاذبًا.

وأما نحو كلام عيسى عليه السلام في المهد وتساقط الجني عليه من النخلة اليابسة وشق بطن نبينا(٥) عليه السلام وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدرعليه فإنما هي كرامات وإرهاص للنبوة لا معجزة.

واختلفوا في نبوة الصغير:

قيل(٦) تجوز(٧) فالبلوغ ليس شرط للنبوة واختاره الإمام الرازي بدليل أن عيسى

---

(١) لم أجده عن البيضاوي في كتبه المتاحة بين يدي، وذكره الإمام القرطبي في تفسيره (١٦/ ٢٣٠)، في ذكر الأقوال عن أولي العزم من الرسل.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [في الاصطلاح].

(٤) في (ب) [يكون].

(٥) في (ج) [محمد].

(٦) في (ب) [أنها].

(٧) في (ب) [وقد وقع ذلك].

ويحيى عليهما السلام أرسلا صبيين[(١)]؛ لقول عيسى عليه السلام: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۝٣٠﴾[(٢)]، وقوله في يحيى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ۝١٢﴾[(٣)]، ولأنه لا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو من شرط النبوة من كمال الفعل وغيره، فعلى هذا[(٤)] ما صدر عنهم معجزة لا إرهاص.

والأكثر على أن الصغير لا يكون نبيًا، وإن جاز عقلًا لأن كمال العقل عادة بالبلوغ.

وأما قول عيسى عليه السلام: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ۝٣٠﴾،[(٥)] فكقول نبينا عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين»[(٦)]، وقوله تعالى في يحيى: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ۝١٢﴾ إخبار عما سيأتي.

أما لو تأخر عنه دعواه: فإما أن يكون تأخر بزمان يسير معتاد مثله، فيكون دالًا على صدقه، وإما بزمان طويل مثلًا أن يقول: "معجزتي أن يحصل كذا بعد شهر" فحصل[(٧)] فاتفقوا على أنه معجزة،[(٨)]، لكنهم اختلفوا في وجه دلالته على النبوة: فقيل: إخباره عن الغيب فحينئذ تكون المعجزة مقارنًا للدعوة، [وقيل: حصول الموعود به، فحينئذ تكون المعجزة متأخرة عن الدعوى، باعتبار كونه معجزًا، والأول أصح] [(٩)].

---

(١) معنى كلامه كما في مفاتيح الغيب (٢/ ١٨٢) مجرد بعثه إليهم من غي بيان شيء من الشرائع والأحكام جائز ثم بعد البلوغ أخذ في شرح تلك الأحكام فثبت بهذا أنه لا امتناع في كونه نبيا في ذلك الوقت.

(٢) سورة: مريم، الآية ٣٠.

(٣) سورة: مريم، الآية ١٢.

(٤) في (د) [يكون].

(٥) في (ب) [فكقول نبينا صلى اللهعليه وسلم كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين،].

(٦) ذكره بهذا اللفظ السخاويُّ في "المقاصد الحسنة" (صـ٥٢١)، وقال: "لمْ نقفْعليه بهذا اللفظ"، وأصله قوله ﷺ: "وآدَم بين الرُّوح والجسد"، أخرجه الترمذي في سننه، برقم(٣٦٠٩)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٧) في (ب) [ذلك].

(٨) في (ب) [وان لم يحصل فلا]، وفي (د) [معجزة دال على النبوة...].

(٩)ما بين المعكوفتين في (د) [لكن لا يجب على الناس التصديق به ومتابعته فيما بين الإخبار وحصول الموعود به لأن حصول التصديق إنما يكون بعدد وقوع الموعود به، وقيل حصول الموعود به فيحتئذ يكون المعجزة متأخرا عن الدعوى باعتبار كونه معجزا، والأصح هو الأول، والكلام في كيفية دلالتها على الصدق قد مر في أول الكتاب].

أولهم آدم عليه السلام: لقوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَآدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾(١).

وما قيل: "إنه أمر ونهي قبل البعثة لأنه كان في الجنة ولا أمة ثمّة حتى يكون نبيًا لها" فضعيف، لأنه لم يكن في زمانه نبي آخر، [حتى يكون مخاطبًا](٢) فيكون ذلك الخطاب إليه بالوحي، وحواء يكفيه أمة، وبه ورد السنة(٣) والإجماع فإنكار نبوته كفر.

وآخرهم محمد عليه الصلاة والسلام: لما تواتر أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة(٤) كانشقاق القمر وكلام الجماد والحيوان(٥) [وغيرها](٦) وأقواها القرآن المعجز عن إتيان أقصر سورة[ل١٥٤أ/ ظ] من سوره مع كمال بلاغة المنكرين.

فإن قيل: قد ورد في السنن نزول عيسى عليه السلام بعد نبينا، فكيف يكون آخرهم؟

قلنا: (٧) نزوله ليس لنصب شرع جديد، بل لأنه خليفة لنبينا ﷺ [يعمل بشريعته](٨).

فإن قيل: قد ثبت أنه يرفع الجزية ويكسر الصليب(٩)، وإنما يدعو(١٠) بالإسلام أو السيف.

قلنا: رفع الجزية(١١) وكسر الصليب من شريعتنا أيضًا [لأن](١٢) أخذ الجزية وإبقاء

---

(١) سورة: البقرة الآية ٣٥.

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٣) في (د) [وانعقد].

(٤) (في (د) [الدالة على صدقه].

(٥) في (ب) [العجم].

(٦)ما بين المعكوفتين في (د) [وإشباع الخلق الكثير بالطعام القليل، ونبع الماء من بين أصابعه].

(٧)في(د) [نعم إلا].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (ب) [أيضًا].

(١٠)في (د) [إذ].

(١١) الجزية: لغة من المجازاة، وشرعا عقد تأمين ومعاوضة وتأييد من الإمام أو نائبه على مال مقدر يؤخذ من الكفار كل سنة برضاهم في مقابلة سكنى دار الاسلام. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٢٥).

(١٢)ما بين المعكوفتين في (د) [غايته].

الصليب[١] مؤقت بنزول عيسى عليه السلام، وبعد النزول الحكم هو الرفع والكسر.

ثم الأصح [أن عيسى عليه السلام بعد النزول] [٢] يصلي مع الناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى، لأنه أفضل فإمامته أولى، [وقيل: بالعكس، وقيل: يؤم عيسى عليه السلام أولًا إظهارًا بأنه الإمام الأعظم ثم يقتدي بالمهدى في بقية الصلوات.

المبعوث نبينا على رأس أربعين سنة: لما رواه الترمذي[٣] عن مالك عن ربيعة عن أنس بن مالك أن الله تعالى بعث محمد على رأس الأربعين فأقام بمكة عشر سنين وفي المدينة عشر سنين[٤].

وقال بعضهم: إنه عليه الصلاة والسلام بعث على رأس ثلاث وأربعين، وقال في "جامع الأصول"[٥] هذا هو الصحيح عند أهل العلم بالأثر والتاريخ[٦].

---

(١) الصليب الذي صلبعليه عيـيعليه السلام في زعمهم. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص ٢١٨).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [أنه].

(٣) في (ب) [عن قتية].

(٤) سنن الترمذي، أَبْوَابُ الْمَنَاقِبِ عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، بَابٌ: فِي مَبْعَثِ النَّبِيِّ ﷺ، وَابْنُ كَمْ كَانَ حِينَ بُعِثَ؟، ٥/ ٥٩٢، رقم (٣٦٢٣).

(٥) جامع الأصول لأحاديث الرسول: لابن الأثير الجزري أبي السعادات مبارك بن محمد الشافعي، ت ٦٠٦ هـ، ذكر أن مبنى هذا الكتاب على ثلاثة أركان: الأول: في المبادئ، الثاني: في المقاصد، الثالث: في الخواتيم، ينظر: كشف الظنون (١/ ٥٣٦)

(٦) الصحيح أن ابن الأثير الجزري، ت ٦٠٦ رجَّح في كتابه "جامع الأصول في أحاديث الرسول" أن النبي ﷺ بعث لاستكمال الأربعين، ونصُّ كلامه: "وقيل: بل كان مبعثه لاستكمال الأربعين يوم الاثنين لليلتين خلتا من ربيع الأول سنة اثنين وعشرين وتسع مئة للإسكندر، وهذا هو الصحيح عند أهل العلم بالأثر وأهل المعرفة بالتاريخ والسير". ولكن وقع الخطأ في كلام الذين نقلوا عنه، وأوَّل من وقع عنده الخطأ حسب ما اتَّضح لي هو ابن حجر الهيتميُّ في كتابه "أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل"، ثم تبعه في ذلك الملا على القاري في كتابه "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، وتبعهم في ذلك المؤلف في كتابنا هذا، رحمهم الله جميعاً. ينظر: ابن الأثير الجزري، ت٦٠٦هـ، جامع الأصول في أحاديث الرسول (١٢/ ٩١)، تحقيق: بشي عيون، دار الفكر الطبعة الأولى، وابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل (ص٤٦)، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٨ م، وملا على القاري (ت ١٠١٤ هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١٠/ ٤٦٢)، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتاب العلمية، لبنان، ٢٠٠١ م.

واستدلوا عليه بما روى عن ابن عباس[١] وسعيد بن المسيب[٢] أنه ﷺ بعث على رأس ثلاث وأربعين سنة.

وأجيب[٣] بوجهين:

أحدهما: أن هذه الرواية شاذة فلا يعارض الأولى.

وثانيهما: حمل الرواية الأولى على بعثة النبوة، والرواية [الثانية][٤] على بعثة الرسالة فإن النبي ﷺ بعث بالنبوة على رأس أربعين سنة فجاءه جبريل بـ ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾[٥] وهو بغار حراء، ثم فتر الوحي ثلاث سنين على ما جزم به ابن إسحاق، فقرن بنبوته إسرافيل عليه السلام ثلاث سنين وعلمه بعض الكلمات، ولم ينزل عليه القرآن على لسان إسرافيل، فلما مضت ثلاث سنين نزل جبرائيل عليه السلام بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢﴾[٦] ثم أنزل عليه القرآن عشرين سنة فكان زمان[٧] نبوته مقدمًا على زمان رسالته][٨].

ولا حصر لعددهم[٩] لقوله تعالى: ﴿مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ

---

(١) المسند، ٣/ ٤٦٢، رقم (٢٠١٥).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ حَدَّثَنَا الْحَاكِمُ أَبُو عَبْدِ اللهِ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْحَافِظُ إِمْلَاءً فِي شَهْرِ رَبِيعٍ الْآخِرِ سَنَةَ إِحْدَى وَأَرْبَعِ مِائَةٍ: كِتَابُ تَوَارِيخِ الْمُتَقَدِّمِينَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَذِكْرِ مَنَاقِبِهِمْ وَأَخْبَارِهِمْ مَعَ الْأُمَمِ عَلَى لِسَانِ سَيِّدِنَا الْمُصْطَفَى صَلَّى اللهُعليه وَسَلَّمَ وَعليهِمْ أَجْمَعِينَ، ذِكْرُ أَخْبَارِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ الْمُصْطَفَى صَلَوَاتُ اللَّهِعليه وَعَلَى آلِهِ الطَّاهِرِينَ مِنْ وَقْتِ وِلَادَتِهِ إِلَى وَقْتِ وَفَاتِهِ مَا يَصِحُّ مِنْهَا عَلَى مَا رَسَمْنَا فِي الْكِتَابِ لَا عَلَى مَا جَرَيْنَاعليه مِنْ أَخْبَارِ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَهُ إِذْ لَمْ نَجِدِ السَّبِيلَ إِلَيهَا إِلَّا عَلَى الشَّرْطِ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ، ٥/ ١١١، رقم (٤٢٦٤)..

(٣) في (ب) [عنه].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٥) سورة: العلق: الآية ١.

(٦) سورة: المدثر: الآيات ١،٢

(٧) في (ب) [نزول].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (ب) [فيما بينهما].

عليكَ﴾[١][٢]، وما روي أنهم مائة الف[ل١٥٥أ/ و] وأربعة وعشرون ألفًا، فمتكلم فيه عند أهل الحديث،[٣][٤][٥] ولو سلم.. فهو خبر آحاد لا يفيد القطع[٦].

كلهم كانوا مبلغين لما أتوا به عن الله تعالى.

آمنين: عن الخيانة.

صادقين: في أقوالهم وإلا لبطل دلالة المعجزة على صدقهم.

معصومين: في أفعالهم

اعلم [أنهم] [٧] أجمعوا على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وسائر الأمور التبليغية، إذ لو جاز عليهم الكذب في هذه الأمور.. لبطل دلالة المعجزة وهو [باطل] [٨].

وفي جواز صدوره عنهم [سهوًا ونسيانًا] [٩] خلاف:

منعه الاستاذ[١٠] وأكثر مشايخنا؛ لدلالة المعجزة على صدقهم فيها.

وجوزه القاضي الباقلاني بناءً على أن المعجزة إنما دلت على صدقهم فيما هم متذكرون له عامدون إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على صدقهم فيه، فلا يلزم من الكذب فيها نقض دلالتها.

وأما غير الكذب من الكفر وغيره من المعاصي فهم معصومون عن الكفر بالإجماع

---

(١) في (د) [ولأنه لا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم ما ليس منهم وأن يخرج منهم من هو منهم].

(٢) سورة: غافر: الآية ٧٨

(٣) في (ج) [قيل أنه ليس بصحيح]، وفي (د) [الرسل منهم ثلاث مائة وثلاثة عشر].

(٤) في (ب) [وبعد تسليم شرائط القبول].

(٥) مسند أحمد، ٣٦/ ٦١٨، رقم (٢٢٢٨٨).

(٦) في(د) لامعتبر في الاعتقاديات خصوص عند الافضاء إلى مخالفة ظاهر الكتاب.

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [أل الملل].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [محال].

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [في هذه الأمور على سبيل السهو والنسيان].

(١٠) في (د) [واختاره كثير من مشايخنا].

قبل النبوة وبعدها، إلا عند فرقة من الخوارج[(١)] والشيعة[(٢)] [فمع إنهم] [(٣)] جوزوا إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك، وذلك باطل لإفضائه إلى إخفاء الدعوة بالكلية، إذ أولى الوقت بالتقية وقت الدعوة[(٤)].

وأما غير الكفر من المعاصي فإما كبائر أو صغائر:

أما صدور الكبائر عمدًا فمنعه الجمهور غير الحشوية[(٥)] سمعًا وبإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين، ومنعه المعتزلة عقلًا بأن صدور الكبائر عمدًا عنهم يوجب سقوط هيبتهم في القلوب، وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم، وأما صدورها سهوًا أو خطأً في التأويل، فجوزه الأكثرون والمختار عدم جوازه.

وأما صدور الصغائر عمدًا فجوزه الجمهور غير الجبائي[(٦)]، وأما سهوًا فهو جائز باتفاق الأكثرين بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، إلا الصغائر الخسيئة كسرقة حبة أو لقمة فإنها لا تجوز أصلًا لا عمدًا ولا سهوًا؛ لإفضائه إلى دنائتهم المفضية إلى النفرة عنهم.

هذا كله بعد الوحي، وأما قبله:

فقال أكثر أصحابنا وبعض المعتزلة: لا يمنع صدور الكبيرة ولا الصغيرة عنهم إذ لا

---

(١) واحده خارجة أي طائفة خارجة ولا يجوز أن يكون واحده خارجا لأنه ليس مما سمع جمعه على خوارج وهم الحرورية الخارجون على علي ﷺ واستحلوا دمه ودم أصحابه وكانوا متشددين في الدين تشددا زائدا. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٣٧٨.

(٢) الشيعة: بكسر الشين، ج شيع وأشياع، الاتباع في الاصل هم الذين شايعوا عليا من أبي طالب، ثم صاروا فرقة من فرق المسلمين يعتقدون أن الخلافة في علي، وفي أولاده من بعده، ثم صاروا فرقا كثيرة، كل فرقة لها عقائدها الخاصة بها، تخالف بها عقيدة أهل السنة والجماعة. ينظر: التعريفات (ص١٢٩).

(٣) ما بين المعكوفتين في (ج) [فإنهم].

(٤) ينظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص ٨٩)، والمواقف في علم الكلام (٣/ ٤١٥)

(٥) الحَشْوِيَّة: إحدى فرق الإسلام، وهي المعتزلة، والشيعة، والمرجئة، والمجبِّرة، والخوارج. والحشوية هذه أصل فرق الإسلام، ثم تفرقت كل فرقة منها فرقاً؛ وإنما سميت الحشوية لكثرة روايتها للأخبار، وقبولها ما ورد عليها من غير إنكار. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٣/ ١٤٥٢).

(٦) ينظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص ٨٩)، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٥٦).

دلالة للمعجزة عليه ولا سبيل للعقل إليه[ل١٥٥أ/ ظ] ولا دليل سمعي [عليه] [١].

وقال بعض أصحابنا وأكثر المعتزلة: والحق منع ما يوجب النفرة عنهم ولو قبل الوحي كعهر[٢] الأمهات وفجور الآباء، والصغائر الخسيئة[٣].

[ولذا قال الإمام الرازي أن آباء الانبياء عليهم السلام ما كانوا كفارًا لأنه يوجب النفرة[٤] عنهم[٥].

واعترض عليه: بآزر بأنه والد إبراهيم عليه السلام، وكان كافرًا.

وأجيب: بأنه لا نسلم أنه أبوه بل عمه، ولو سلم أنه أبوه على ما هو ظاهر النص، ولا نسلم أنه مات على الكفر، ومراد الإمام أنهم ما ماتوا على الكفر.

ولا يخفى عليك أن هذا الجواب مبني على أن كفر الآباء يوجب النفرة، والتحقيق أنه [لا يوجبه] [٦] لأنه تدين على دينه فلا يكون مفضيًا إلى النفرة، كيف وقد تكلموا في أبوي نبينا ﷺ.

روي أن الطبري[٧] وأبو حفص ابن شاهين[٨] بسندهما عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [على امتناعه].

(٢) عَهَرَ: العَهر، والعهور: الفجور، يقال: عَهَرَ إليها: أي زنى بها، ورجلٌ عاهر، وامرأة عاهرة. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (٧/ ٤٨١٠).

(٣) ينظر هذه الأقوال في: شرح العقائد النسفية (ص ٨٩).

(٤) ن ف ر: (نَفَرَتِ) الدَّابَّةُ تَنْفِرُ بِالْكَسْرِ (نِفَارًا) وَتَنْفُرُ بِالضَّمِّ (نُفُورًا). وَ (نَفَرَ) الْحَاجُّ مِنْ مِنًى مِنْ بَابِ ضَرَبَ. وَ (أَنْفَرَهُ) عَنِ الشَّيْءِ وَ (نَفَّرَهُ تَنْفِيرًا) وَ (اسْتَنْفَرَهُ) كُلُّهُ بِمَعْنًى. وَ (الِاسْتِنْفَارُ) النُّفُورُ أَيْضًا وَمِنْهُ «حُمُرٌ (مُسْتَنْفِرَةٌ)» أَيْ (نَافِرَةٌ) وَ (مُسْتَنْفَرَةٌ) بِفَتْحِ الْفَاءِ أَيْ مَذْعُورَةٌ. وَ (النَّفَرُ) بِفَتْحَتَيْنِ عِدَّةُ رِجَالٍ مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَى عَشَرَةٍ وَكَذَا (النَّفِيرُ). وَ (النَّفْرُ) وَ (النَّفْرَةُ) بِسُكُونِ الْفَاءِ فِيهِمَا. ينظر: مختار الصحاح، (ص ٣١٥).

(٥) ينظر: مفاتيح الغيب (١٣ / ٣٢.)

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [ليس مما يوجب النفرة].

(٧) محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر: من مشاهير المؤرخين والمفسرين وأئمة العلماء، ولد في آمل طبرستان، وبها نشأ وحفظ القرآن صغيرا، مؤسس مذهب "الجريرية" في الفقه، وهو فرع من الشافعية، فلم يعمر طويلا. وعرض عليه القضاء فامتنع، والمظالم فأبى، من كتبه "جامع البيان في تفسير القرآن" ويعرف بتفسير الطبري، طبع في ٣٠ جزءا، ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (٢/ ٥٠٨.

(٨) (٢٩٧ - ٣٨٥ هـ = ٩٠٩ - ٩٩٥ م) عمر بن أحمد بن عثمان ابن شاهين، أبو حفص: واعظ علامة، من أهل بغداد. كان من حفاظ الحديث. له نحو ثلاثمائة مصنف، منها كتاب " السنَّة " سماه صاحب التبيان " المسند " =

قال: «أحيا الله أمي فآمنت بي ثم ردها»، قال السهيلي:[١] "إن في إسناده مجاهيل"[٢] [٣].

وقال ابن كثير: "إنه حديث منكر[٤] جدًا وسنده مجهول"، وقال ابن دحية:[٥] "هذا الحديث الموضوع يرده القرآن والاجماع".

وقد جزم بعض العلماء بأن أبوي النبي ﷺ ناجيان وليس في النار متمسكين بالحديث المذكور، وتعقبه بعضهم بأن الإيمان بعد الموت لا ينفع أصلا.

=

وقال: ألف وخمسمائة جزء، و "التفسير" في نحو ثلاثين مجلدا، و "تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم -" على حروف المعجم، و "معجم الشيوخ" و "الأفراد" و "كشف الممالك" و "ناسخ الحديث ومنسوخه -" و "الترغيب في فضائل الأعمال. ينظر: الأعلام، (٥/ ٤٠).

(١) الإمام أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن أصبغ بن حُبيش بن سعدون السهيلي الخَثْعَمِي الأندلسي المالَقِي الحافظ، المتوفى في ٢٥ شعبان سنة إحدى وثمانين وخمسمائة. قال ابن الزبير: كان عالمًا بالعربية والقراءات، جامعًا بين الرواية والدّراية، أديبًا، مفسِّرًا، مُحَدِّثًا، حافظًا للرجال والأنساب والتاريخ" ذكيًا، صاحب اختراعات. تصدر للإقراء والتدريس وبَعُدَ صيته وروى عن ابن العربي وابن طاهر وابن الطّراوة. وعنه الرُّندي وأبناء حوط الله، وكف بصره وهو ابن سبع عشرة واستدعي إلى مراكش وحظي... ودخل غرناطة وصنّف "الروض الأنف في شرح السيرة" و"شرح الجمل" لم يتم، و"التعريف والإعلام" وغير ذلك. ذكره السيوطي في "النحاة". ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٢/ ٢٥٤).

(٢) ينظر: الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة: الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، (٢/ ١٢١).

(٣) في (ب) [وروى البيهقي والخطيب بسندهما عن عائشة أيضًا أن الله تعالى أحيا أبوي النبي صلي اللهعليه وسلم فآمنا به ثم روهما، لكن البيهقي قال ان في إسناده مجاهيل،].

(٤) الحديث المنكر: الحديث الذي ينفرد به الرجل، ولا يتوقف عن متنه من غير رواية، لا من الوجه الذي رواه منه، ولا من وجه آخر. ينظر: التعريفات، (ص ٢٣٤).

(٥) بن دحية الكَلْبي (٥٤٤ - ٦٣٣ هـ = ١١٥٠ - ١٢٣٦ م) عمر بن الحسن بن على بن محمد، أَبُو الخَطَّاب، ابن دحية الكلبي: أديب، مؤرخ، حافظ للحديث، من أهل سبتة بالأندلس. ولي قضاء دانية. ورحل إلى مراكش والشام والعراق وخراسان، واستقر بمصر. وكان كثير الوقيعة في العلماء والأئمة فأعرض بعض معاصريه عن كلامه، وكذبوه في انتسابه إلى " دحية " وقالوا: إن دحية الكلبي لم يعقب. وهجاه ابن عنين. وتوفي بالقاهرة. من تصانيفه " المطرب من أشعار أهل المغرب - ط " والآيات البينات - " و" نهاية السول في خصائص الرسول - " و " النبراس في تاريخ خلفاء بني العباس - ط " و" التنوير في مولد السراج المنير " و " تنبيه البصائر - " في أسماء الخمر، و "علم النصر المبين في المفاضلة بين أهل صفين - ". الأعلام، (٥/ ٤٤).

وأجاب عنه القرطبي في "التذكرة"(١) بأن فضائله ﷺ وخصائصه لم تزل تتوالى وتتتابع إلى حين مماته، فيكون هذا من خصائصه أيضًا، وليس إحياؤهما وإيمانهما ممتنعًا عقلًا ولا شرعًا، فيكون ذلك زيادة في كرامته.

وقد تمسك القائلون بنجاتهما بأنهما ماتا قبل البعثة في زمن فترة ولا تعذيب قبلها بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾(٢)، وهذا مسلك خاص للأشعري، وقد تقدم تفصيله(٣).

وقال بعض [المحققين](٤) الأولى كف اللسان عن هذه المسألة.

فلو كان كفر الآباء يوجب النفرة لما تكلموا فيه، بل يحكمون بنجاتهما وإيمانهما.

ثم اعلم أن الراجح عندي هو القول الأخير أعني كف اللسان؛ لأن النزاع هنا ليس[ل١٥٦أ/ و] في جواز إحيائهما وإيمانهما، بل في وقوعهما بالفعل، ولا دليل على وقوعهما إذ لا مساغ للعقل في وقوعهما، بل لا بد فيه من الخبر الصادق؛ لأنه من المدلولات السمعية اليقينية؛ لأن المدلولات العقلية التي يستدل عليها بالدليل القطعي ولم يوجد ذلك؛ لأن ما روي في هذا الباب لم يفد شيئًا من العلم؛ لأنه مجروح عند أرباب الجرح(٥)](٦).

إذا عرفت هذا.. فاعلم أن ما نقل في الأنبياء عليهم السلام مما يشعر بكذبهم أو بكونه معصية: فما نقل بطريق الآحاد.. فمردود(٧)، وما كان بطريق التوتر: فمادام له محمل آخر.. نحمله عليه، ومالم نجد له محمل آخر: حملناه على ما قبل النبوة أو من قبيل ترك الأولى، أو من صغائر(٨) صدرت سهوًا.

---

(١) هو كتاب التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة مطبوع متداول.

(٢) سورة: الإسراء، الآية (١٥).

(٣) وعلله بقوله: فلو كان العقل حجةً لَمَا نفيَ العذاب قبل البعثة، ولكانت حجَّة الله قائمةً قبل البعثة في حقهم.

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب،ج) [العلماء].

(٥) في (ج) [كما عرفت].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (د) [لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعصية إلى الأنبياء].

(٨) الصغائر: جمع صغيرة، والصغيرة: بفتح فكسر، ج صغائر، الذنب القليل البسيط، ما لم يرد النص القاطع

ولا ينافيهما تسميته ذنبًا[(١)] كما في قوله تعالى: ﴿لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ﴾[(٢)]، ولا الاستغفار[(٣)] ولا الاعتراف بكونه ظلمًا كما في قصة آدم عليه السلام، لجواز كل من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظم ما صدر عنهم بالنسبة إليهم، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين[(٤)].

[ثم الجمهور على أن لا نبوة للنساء، قال القاضي زكريا: بالإجماع على عدم نبوة النساء[(٥)]، لكن نقل عن الأشعري نبوة ست منهن: حواء وسارة وأم موسى وهاجر وآسية ومريم[(٦)]، وقال القرطبي[(٧)]: الصحيح أن مريم نبية][(٨)]

=

بتحريمه، ولم تشرع له عقوبة محضة بنص قاطع في الدنيا أو الاخرة. ينظر: معجم لغة الفقهاء، (ص ٢٧٤).

(١) الذنب: الإثم، أصله الأخذ بذنب الشيء، ويستعمل في كل فعل تستوخم عاقبته، ولذلك سمي تبعة اعتبارا بما يحصل من عاقبته. والذنب عند أهل الله: يحجب عن الله. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٧١).

(٢) سور: الفتح، الآية ٢.

(٣) في (د) [عنه].

(٤) في (د) زيادة وهي غير موجودة في بقيَّة النسخ فيبدو أنَّ المؤلفَ حذفها في إبرازات كتابه التالية، ونوردها هنا لزيادة الفائدة: [وهم لا يحتلمون لأنه من تسلط الشيطان وهم برئ عنه، وما نقل أن آدمعليه السلام احتلم وأنزل منيه على التراب وتأسف منه، وخلق الله تعالى منه يأجوج ومأجوج فهو ضعيف على ما في محله، وبغضهم واستخفافهم كفر؛ لاستلزامه عداوة من يحب الله ويرضاه، وهو يفضي إلى تكذيب الله تعالى، وجزاء سبهم قتل لا تقبل توبته في الدنيا بل يقتل حدًا، لأنه حق العبد فلا يسقط بالتوبة، بخلاف ما إذا سب الله ثم تاب فإنه حق لله فيسقط بالتوبة، هذا فيما يثبت توبته بالإجماع بخلافه فيما اختلف نبوته كخضر واسكندر صاحب حضر وذا الكفل ومريم].

(٥) ذكر هذا الإجماعَ على عدم نبوة النساء شمس الدين الكرماني في الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، ونقله عنه الإمام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري، ولم أعثر على كلا م للقاضي زكريا أو نقل عنه في هذه المسألة.

ينظر: الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري (١٤/ ٦٠)، وأحمد بن على بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري (٦/ ٤٤٧)، دار المعرفة، لبنان، ١٣٧٩ هـ

(٦) نقله عنه ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٤٤٧).

(٧) ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبو بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) (٤/ ٨٣)، تحقيق: هشام سمير البخاري، الناشر: دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

[الملائكة]

الفرق بين الملائكة والجن والشيطان] [(١)]

ولله تعالى ملائكة وهم رسل الله تعالى إلى أنبيائه[(٢)]، وهم أجسام لطيفة[(٣)] نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة؛ [لأن] [(٤)] الرسل يرونهم كذلك.

بخلاف الجن فإنهم أجسام لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة أيضًا، منهم المؤمن ومنهم الكافر، [[الشيطان لها رئيس] [(٥)]، كذا قيل وفيه نظر؛ لأنه ثبت نصًا أن الجنس واحد كان من الجن، قال الله تعالى: ﴿خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ﴾][(٦)(٧)].

والشياطين أجسام لطيفة نارية شأنها إلقاء الناس في الفساد.

صفاتهم:

ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع، وليس المراد الحصر؛ لما روى أنه ﷺ رأى جبرائيل ليلة المعراج وله ست مائة جناح[(٨)].

﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٦﴾[(٩)]، و ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (أ،ج).

(٢)في (د) واختلف في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات قائمة بأنفسها، فذهب أكثر المسلمين إلى أنها].

(٣) اللطافة: تطلق على معان أربعة. الأول رقّة القوام أعني سهولة قبول الأشكال الغريبة وتركها أي الكيفية المقتضية لتلك السهولة، وهي على هذا التفسير نفس الرطوبة التي هي من الملموسات. الثاني قبول الانقسام إلى أجزاء صغيرة جدا. الثالث سرعة التأثر عن الملاقي. الرابع الشفافية وهي على هذا التفسير لا تكون من الملموسات. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، ٢/ ١٤٠٦.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) [الأعراف: ١٢].

(٨) أخرجه البخاري، كِتَابُ: تَفْسِيرِ القُرْآنِ، بَابُ: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم: ٩] «حَيْثُ الوَتَرُ مِنَ القَوْسِ»،(٦/ ١٤١)، رقم (٤٨٥٦).

(٩) سورة: التحريم، الآية ٦

يَسْتَحْسِرُونَ ﴿١٩﴾ ﴾[1]، ﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴿٢٠﴾ ﴾[2].ولا خفاء في أن هذه العمومات يفيد الظن المعتبر.

وما يقال: إنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات: فإن أريد أنه يحصل منه الاعتقاد الجازم[ل١٥٦أ/ ظ].. فلا نزاع[3]، وإن أريد أنه لا يحصل منه غلبة الظن بذلك الحكم.. فظاهر البطلان، والظن الغالب يكفي لنا في اعتقاد عصمتهم.

وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[4]، لم يكن على سبيل الاعتراض على الله تعالى [في][5] خلقه حتى يكون معصية، بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها واستكشافها.

ونسبة الافساد والسفك إلى آدم ليس على سبيل الغيبة بل لما ذكرناه، لأن الغيبة لا يتصور في حق من لم يوجد بعد، وآدم لم يخلق في ذلك الوقت.

وقولهم "ونحن نسبح لك" ليس على سبيل التزكية وإظهار العجب، بل تتمة تقرير شبهتهم.

وأما إبليس فالأكثرون على أنه ليس من الملائكة، بل كان من الجن نشأ بين الملائكة، وكان مغمورًا بينهم ففسق عن أمر ربه على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ﴾[6][7].

فإن قيل: كيف يصح الاستثناء في قوله تعالى: ﴿وإذ قلْنا للملائكة اسجدوا لآدَمَ

---

(١) سورة: الأنبياء: الآية ١٩

(٢) سورة: الأنبياء، الآية ٢٠

(٣) في (ب) [فيه].

(٤) سورة: البقرة: الآية ٣٠

(٥) ما بين المعكوفتين في (ج) [و].

(٦) في (د) [وما روي عن ابن عباس أن الملائكة يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم إبليس].

(٧) سورة: الكهف: الآية ٥٠

فَسَجَدوا إِلَّا إِبليسَ﴾[(١)].

قلنا: لما نشأ بينهم واتصف بصفاتهم في باب العبادة، ومغمورًا بينهم في الألفة غلب صفة عبادته وملكيته على صفة جنيته فعد من الملائكة فاستثنى منهم، أو غُلِّبَ جنس الملائكة عليه تغليب[(٢)] الكثير الأفراد على فرد من غير هذا الجنس مغمور بينهم بأن يطلق اسم ذلك الجنس على الجميع.

وعلى التقديرين من التغليب يصح الاستثناء، فحينئذ يكون الأمر بالسجدة في الآية لجماعة فيهم إبليس فيتناوله الأمر فترتب لزوم الفسق لمخالفة أمر ربه.

هذا على تقدير كون الاستثناء متصلًا[(٣)] كما هو الأصل في الاستثناء، أما لو جعل الاستثناء [(٤)] منقطعًا[(٥)] كما جوزه صاحب "الكشاف" فلا حاجة إلى هذا الجواب [(٦)].

وأما ما اشتهر من قصة هاروت وماروت... فغير معقول، بل الحق أنهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة أصلًا، وتعذيبهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء على الذلة والسهو، وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر ويقولان "إنما نحن فتنة فلا تكفر"، ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده.

وقد ذكر ابن تيمة[(٧)] أن السبب في إنزالهما أن السحر قد فشي في ذلك الزمان واشتغل

---

(١) سورة: البقرة الآية ٣٤

(٢) في (ب) [الجنس].

(٣) الاستثناء المتصل: هو ما كان المستثنى من جنس المستثنى منه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٥٢٩).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ج) [أما جعل].

(٥) الاستثناء المنقطع: هو ما لم يكن المستثنى من جنس المستثنى منه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٥٢٩).

(٦) ينظر: الكشاف (١/ ١٢٦).

(٧) (تيمة): كذا في جميع النسخ. وهذا القول المذكور إنَّما هو للإمام فخر الدين الرازي الطبرستاني مولداً القرشي التيمي نسباً (ت ٦٠٦ هـ)، وقد أورده في تفسيره الكبير المسمى مفاتيح الغيب. ينظر: مفاتيح الغيب (٣/ ٦٣١).

الناس به واستنبطوا أمورًا غريبة[(١)] وكثر دعوى النبوة، فبعث الله هذين الملكين[ل١٥٧أ/ و] ليعلما[(٢)] الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفار.

وقيل: أنهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما، ويؤيده قراءة مِلكين بكسر اللام[(٣)].

ولا يوصفون بذكورة ولا أنوثة إذ لم يرد نقل، ولا دل عليه عقل فيجب نفيه.[(٤)]

أفضلية الأنبياء على الملائكة

ونبينا أفضل من الكل من الملائكة والإنس والجن أي من كل فرد منهم، ومن المجموع من حيث المجموع على ما صرح به بعض حواشي "البيضاوي" عند تفسير قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[(٥)] [(٦)]

ويدل عليه أيضًا قولهم: "نبينا محمد أفضل[(٧)] من الكل ومن جميع المخلوقات"[(٨)]، فإن المفضل عليه المجرور بـ(من) هو المجموع من حيث المجموع على ما صرح به الرضي، وأن لفظ الجميع المضاف إلى المعرفة يفيد الاستغراق الشمولي.

---

(١) في (د) [منها].

(٢) (ليعلما): في النسخ: (ليعلمان)، والمثبت هو الصواب من جهة اللغة

(٣) في (د) [وما يقال إنهما ملكان من أعظم الملائكة فأنزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله فيهما الشهوة ونهيهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فوقعا في كل ما نهيا عنه فعذبهما الله تعالى فباطل لا أصل].

(٤) في (د) [ثم شرع لبيان الأفضلية بين الأنبياء والملائكة فقال].

(٥) [البقرة: ٢٥٣].

(٦) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (٢/ ٣٣١)

شهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي (ت ١٠٦٩ هـ)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة: عناية القاضي وكفاية الراضى على تفسير البيضاوي (٢/ ٣٣١)، دار صادر لبنان

(٧) في (ب) [من الجميع و].

(٨) في (ب) [الي غير ذلك].

قال في "شرح المواهب اللدنية":[١][٢] يحكى أن هذه المسألة وقعت في زمن العز بن عبد السلام فأفتى بها بأنه ﷺ كان أفضل من كل واحد منهم، لأنه أفضل من جميعهم فتمالأ[٣] جماعة منهم إلى تكفيره[٤].. انتهي.

وقدمنا الجواب عنه في الديباجة[٥].

هذا في تفضيل نبينا ﷺ، وهل يجب[٦] تفضيل بعضهم على بعض على التعيين غير نبينا؟

ففي[٧] "البيضاوي" أن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٨] دليل على أن الأنبياء متفاوتة الأقدام، وأنه يجوز تفضيل بعضهم على بعض لكن بقاطع؛ لأن اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل.. انتهي[٩].

واعترض عليه بأن دلالة هذه الآية على جواز تفضيل بعضهم على بعض مسلم، لكن دلالاتها على أن التفضيل ينبغي أن يكون بقاطع ممنوع، وما ذكره بقوله: "لأن اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل" لا يثبت دلالة الآية على ذلك.

وهل يثبت أن التفضيل يجب أن يكون بقاطع؟

---

(١) في (ب) [نقلًا عن التفتازاني]، وفي(د) [قال التفتازاني: أجمع المسلمون على أن أفضل الرسل محمدعليه السلام فيكون أفضل منهم].

(٢) لعله يقصد شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية لأبي عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي (المتوفى: ١١٢٢هـ).

(٣) تملأوا: أي تظاهروا وتعاونوا واجتمعوا. ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، ط: دار الطلائع، (ص ٢٣٧).

(٤) ينظر: شرح الزرقاني على المواهب اللدنية (٨/ ٢٨٠)

(٥) في (ب): فارجع إليه.

(٦) في (ب) [علينا].

(٧) في (ب) [القاضي].

(٨) سورة: البقرة، الآية ٢٥٣

(٩) ينظر: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (٦٨٥ هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل) (١/ ١٥٣) تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيوت، الطبعة: الأولى ١٤١٨ هـ

قيل: لا يثبته أيضًا؛ لأن عدم اعتبار الظن فيما يتعلق بالأصول والعقائد معناه أنه لا يكفي الظن في سقوط ما وجب اعتقاده عن الذمة، وليس تفضيل بعض على بعض على التعيين مسألة اعتقادية حتى يقال: "لا يكفي فيه الظن"، وعدم كفاية الظن لا يدل على عدم جواز التفضيل بالظن وكون المفضِل آثمًا، هكذا ذكره مولانا عصام الدين(١).

قلت: الحق أن اعتقاد أفضلية بعضهم على بعض على التعيين يجب علينا إن وجد[ل١٥٧أ/ ظ] دليل قاطع، لأنه مما يتعلق بالاعتقاد،(٢)، لكن وجود القاطع ممنوع](٣).

ثم الدليل على أفضلية نبينا ﷺ من الكل قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾(٥)، لأن خيرية الأمة بحسب كمالهم في الدين، وذلك يقتضي كمال نبيهم وأفضليته على غيره، ولأنه مبعوث إلى الثقلين، وأنه خاتم الأنبياء، ومعجزته باقية إلى يوم الدين، وأن شريعته ناسخة لسائر الشرائع إلى غير ذلك من خصائصه(٦)(٧).

---

(١) لعله: العِصَام الأَسْفَرَايِينِي (٨٧٣ - ٩٤٥ هـ = ١٤٦٨ - ١٥٣٨ م): إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفرايني عصام الدين: صاحب (الأطول - ط) في شرح تلخيص المفتاح للقزويني، في علوم البلاغة. ولد في أسفراين (من قرى خراسان) وكان أبوه قاضيها، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفي بها. وله تصانيف غير (الأطول) منها (ميزان الأدب - ط) و (حاشية على تفسير البيضاوي -) في الأزهر، و (شرح رسالة الوضع للإيجي -) في أوقاف بغداد، و (حاشية على تفسير البيضاوي لسورة عم -) في الرباط، وشروح وحواش في (المنطق) و (التوحيد) و (النحو). ينظر: الأعلام: (١/ ٦٦).

(٢) في (ب) [وإلا فلا].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) سورة: آل عمران الآية ١١٠

(٥) سورة: البقرة: الآية ١٤٣.

(٦) في (ب) [الظاهرة والباطنة].

(٧)في (د) [واختلفوا فيما عداه أي ما عدا محمدعليه السلام إذ لا خلاف في أفضلية محمدعليه السلام من الجميع، فقال المحققون من أصحابنا].

[حتى قال ابن حجر الهيتمي[١] في "شرح الشمائل": اعلم أنه من تمام الإيمان بنبينا محمد ﷺ اعتقاد أنه لم يجتمع في بدن أوفي من المحاسن الظاهرة ما اجتمع في بدنه ﷺ؛ لأن المحاسن الظاهرة آيات على المحاسن الباطنة والأخلاق الزكية، ولا أكمل من النبي ﷺ،[٢] ولا مساوٍ له في هذا المدلول فكذلك في الدال[٣].

وقال القرطبي: إنه لم يظهر تمام حسنه ﷺ، وإلا لما طاقت أعين الصحابة بالنظر إليه[٤]] [٥].

ورسل البشر[٦] أفضل من الملائكة كلهم، ورسل الملائكة كجبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل.

أفضل من عوام البشر، وعوام البشر أفضل من عوام الملائكة أي غير الرسل منهم.

واستدلوا على الأول بقوله تعالى: ﴿وإذ قلْنا للملائكة اسجدوا لآدَمَ﴾[٧] لأن أمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم بخلاف عكسه.

فإن قيل: لا نسلم أن المراد بالسجود ههنا سجود تعظيم لآدم: لجواز أن يكون

---

(١) الإمام العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن على بن حجر الهيتمي المَكِّي المصري، مفتي الشافعية، المتوفى بها في رجب سنة أربع وسبعين وتسعمائة عن خمس وستين سنة. كان إمامًا متقنًا حافظًا، له تصانيف مقبولة منها "شرح الشمائل" و"شرح الهمزية" و"كف الرعاع" و"رسالة في رد من أنكر ترميم البيت الشريف" و"فتح المبين في شرح الأربعين" و"شرح المنهاج" مجلدين و"شرح العباب" و"شرح الإرشاد". وقال الشهاب: علاّمة الدنيا حتى الحجاز، حجّت وفود الفضلاء إلى كعبته وتوجهت وجوه الآمال لقبلته وتآليفه غرر منيرات، أضاءت في وجوه دهم المشكلات وأقلام فتواه مفاتيح ما أرتج من المسائل المشكلة. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (١/ ٢٣٠).

(٢) في (ب) [بل].

(٣) ينظر: أحمد بن حجر المكي الهيتمي (ت ٩٧٣ هـ)، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل (ص ٣٢)، تحقيق: أحمد بن فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩ ه/ ١٩٩٨ م.

(٤) نقله عنه ابن حجر الهيتمي في أشرف الوسائل (ص ٣٢).

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [غير محمدعليه السلام].

(٧) سورة: البقرة، الآية ٤٣.

سجودهم لله تعالى، وآدم كان كالقبلة لهم أو سببًا لوجوبه كالوقت للصلاة، بناءً على أن يراد بالسجود المعنى الشرعي وهو وضع الجبهة بقصد العبادة لأنه مختص لله تعالى، أو أنْ يكونَ على وجه التحيَّة والإكرام لآدَمَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لا على قصد العبادة له.

وعلى تقدير كونه لآدم عليه السلام بناءً على أن يراد به المعنى اللغوي يجوز أن يكون عرفهم في السجود - كونه قائمًا مقام السلام في عرفنا - فلا يكون غاية في التعظيم والتواضع، وأيضًا يجوز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي.

فلا يدل على تفضيل آدم عليه السلام عليهم في شيء من هذه الاحتمالات.

قلنا: إن قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ﴾[١]، ﴿أَنَاْ خَيْرٌ مِنْهُ﴾[٢] [ل١٥٨أ/ و] يدل على أنه سجود تعظيم وتكريم، ويدل عليه أيضًا سوق الآية.

[واستدلوا أيضًا] [٣] بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[٤]، لأن العالم أفضل من غيره.

واستدلوا على الثاني بالإجماع.

وعلى الثالث: بأن للبشر عوائق[٥] عن العبادة، وليس للملائكة شيء من العوائق لأن عبادتهم خلقية، ولا شك أن العبادة مع العوائق أفضل، لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها»[٦].

---

(١) سورة: الإسراء: الآية ٦٢.

(٢) سورة: الأعراف، الآية ١٢.

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [الثاني قوله].

(٤) سورة: البقرة: الآية ٣١.

(٥) (عَاقَهُ) عَنْ كَذَا حَبَسَهُ عَنْهُ وَصَرَفَهُ وَبَابُهُ قَالَ، وَكَذَا (اعْتَاقَهُ). وَ (عَوَائِقُ) الدَّهْرِ الشَّوَاغِلُ مِنْ أَحْدَاثِهِ. وَ (التَّعَوُّقُ) التَّثَبُّطُ. وَ (التَّعْوِيقُ) التَّثْبِيطُ. ينظر: مختار الصحاح، (ص ٢٢١).

(٦) رواه الترمذيُّ في "المقاصد الحسنة" (ص ١٣٠) بلفظ "العبادات" بدلا من "الأعمال"، وأصله ما قاله السخاويُّ نقلاً عن المزي: "هو منسوب في "النهاية" لابن الأثير، لابن عباس بلفظ: سئل رسول الله ﷺ: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: "أحمزها".

والنزاع في الأفضلية بمعنى [أكثر] (١) ثوابًا، [ومنة.

فسقط ما قيل: إن أكثر عوام البشر (٢) فكيف يكون [إذًا] (٣) أفضل من الملائكة؟

أقول: مرا دهم نوع عوام البَشَر، ولا يَلزم من أفضليَّة النوع أفضليَّة كل شخص من أشخاص ذلك النوع، ولو سلمَ ذلك.. فمرا دهم بالأفضليَّة ألَّا يكونَ أكثرَ ثوابـًا، ولا شكَّ أنَّ كل من يعمل عملًا صالحًا مع العوائق من عوام البشر أكثر ثوابًا، ولا يلزم منه تفضله كل فرد منهم على الملائكة.

ولو سلم.. فالمراد كونهم أفضل على تقرير أعمالهم الصالحة] (٤)(٥) وهذا هو المشهور. (٦)

قال البلقيني (٧) في "منهج الأصلين (٨)":

والمختار عند الحنفية أن خواص البشر وهم المرسلون أفضل من جملة الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من الأنبياء غير المرسلين، والأنبياء غير المرسلين أفضل من غير

---

(١) ما بين المعكوفتين في (ب) [أكثرها]

(٢) في (ب) [أفضل].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [وعلى الثاني بالإجماع].

(٦) في (ب) [بين أصحابنا، لكن].

(٧) عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، العسقلاني الأصل، ثم البلقيني، أبو حفص، سراج الدين: فقيه شافعي، مجتهد، حافظ للحديث، مفسر، من العلماء بالدين. ولد في "بلقينة" من غربية مصر، ونشأ بالقاهرة وأخذ عن علمائها. ودخل بيت المقدس، وولي قضاء الشام سنة ٧٦٩ هـ، فباشر دون السنة، وولي التدريس بالخشابية، والتفسير بجامع ابن طولون، وبالظاهرية. قال مؤرخوه: "انتهت إليه رياسة المذهب والإفتاء، وقصد من أقطار الأرض للأخذ عنه، وبالفتاوى، وأتاه الناس من الهند واليمن وبغداد وخراسان وبلاد الروم والمغرب والشام والحجاز. مات بالقاهرة. من تصانيفه الكثيرة "الكشاف على الكشاف" حاشية على "الكشاف عن حقائق التنزيل" للزمخشري، في ثلاث مجلدات. ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر» (١/ ٣٩٥).

(٨) منهج الأصلين: للإمام سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني (ت ٨٠٥ هـ) أكملَ منه أصولَ الدين، وبلغ إلى نصف أصو ل الفقه، قال: "ألخص فيه مسائلَ العلمَين: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه"، وشرحَه ابن جماعة. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٨٠).

الخواص من الملائكة[(١)(٢)].

فظهر منه أن لهم مسلكين في هذه المسألة: مشهور ومختار بينهم.

وقال جمهور الأشاعرة: إن الأنبياء كلهم أفضل من الملائكة[(٣)] مطلقًا أي: علوية كانت أو سفلية لما ذكرناه[(٤)].

وقال بعضهم: إن الملائكة مطلقًا أفضل من عوام البشر،[(٥)] **ورسلهم** أي رسل الملائكة.

أفضل من الأنبياء، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِن دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ۝﴾[(٦)]، وبقوله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ۝ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾[(٧)]، وبأن الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها مبرأة عن ظلمة المادة والشهوة والغضب ومتصفة بالكمالات العلمية بالفعل، وقادرة على التشكلات المختلفة والأعمال الشاقة، ومطلعة على أسرار الغيب وعبادتهم دائمة.

والجواب عن الأول أن ذلك إنما يدل على الفضيلة لا الأفضلية.

ولو سلم فإنما يدل على أفضليتهم على البشر الذين يستكبرون عن عبادته لا على من ليس كذلك، سيما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

وعن الثاني: بأن جميع [ذلك لا] [(٨)] يمنع كون الأنبياء أفضل [منهم] [(٩)] بمعنى أكثر ثوابًا على ما هو [المعنى] [(١٠)] [ل١٥٨/أ/ ظ] ههنا[(١١)].

---

(١) ذكره ابن حجر في الفتاوى الحديثية (ص ١٣٥)

(٢) في (د) [ومنهم من وقف في التفضيل بين صالحي البشر والملائكة انتهى].

(٣) ينظر: مقالات الإسلاميين (٢/ ٣٢٦)، شرح المقاصد في علم الكلام) (٢/ ٢٠٠).

(٤) (في (د) [من الوجوه الثلاثة].

(٥)في (د) [والعلوية أفضل من الأنبياء].

(٦) سورة: النحل: الآية ٤٩

(٧) سورة: الأنبياء، الآيات ٢٦،٢٧.

(٨) ما بين المعكوفتين في (ج) [كونه يمنع ذلك كما].

(٩)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) ما بين المعكوفتين في (ج) [الحق].

(١١) في (د) [ثم اختلفوا في أفضلية الرسل من البشر والملائكة بعد نبينا محمدعليه السلام، قبل نوح وقيل موسى

[الكتب السماوية]

(مسألة خلافية)

ولم يكن نبينا محمد ﷺ متعبدًا بشرع من قبله مطلقًا أي: قبل البعثة ولا بعده[١].

أما الأول[٢]: فلأنه لو كان.. لنقل النبأ ولما أمكن كتمه[٣].

وأما الثاني[٤]: فلأن نبينا ﷺ أصل [متبوعٌ] [٥] في الشرائع[٦] فلا يكون تابعًا للغير[٧].

خلافًا للأشاعرة[٨] فإنهم قالوا: إنه كان متعبدًا قبل البعثة [وبعدها] بشرع من قبله،[٩] مستدلين[١٠] بأن شريعة من قبلنا يلزمنا العمل بها على أنها شريعة لصاحبها من الأنبياء، ما لم يظهر ناسخه، لأن شريعة كل نبي باقية في حق من بعده إلى قيام الساعة ما لم يظهر

=

وقيل عيسى وقيل ابراهيم ثم بقية الرسل ثم الأنبياء ثم هم فيما بينهم متفاضل على حسب درجاتهم، وفي رسل الملائكة قيل جبريل وقيل اسرافيل وقيل ميكائيل ثم بقيتهم].

(١) في (ب) [على ماعليه جمهور أصحابنا]، وفي (د) [الماتريدية].

(٢) وهو كونه صلى اللهعليه وسلم ليس متعبدا بشرع من قبله قبل البعثة.

(٣) في (د) [ولما أمكن كتمه وسره ولافتخر به أهل ذلك الشريعة ولم يكن شيء من ذلك، وما لا دليلعليه يجب نفيه بل الله تعالى أراه الحق وهداه في كل أموره إلى وقت بعثته].

(٤) وهو كونه صلى اللهعليه وسلم ليس متعبدا بشرع من قبله بعد البعثة.

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [أصل في الشرائع كلها فلا يكون.

(٦) في (ب) [لأن شريعته عامة للناس كلها مقدمهم ومؤخرهم، والرسل المتقدم نواب عنه].

(٧) في (د) [إما اللازم فقط وإما الملزوم فلأن شريعته عامة للناس كلها مقدمه ومؤخرها، والرسل المتقدمه نواب عنه لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ﴾، فإنه من أبين الدلائل على أنهم بمنزلة أمة من بعث آخر في وجوب اتباعه ولاشارة قوله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، فإنه إشارة إلى أن شرائع من قبلنا إنما يلزمنا على أنها شريعة لنا لا أنها بقيت شرائع لهم، فإن الميراث ينتقل من المورث إلى ملك الوارث ويخرج من الموروث بالكلية، فما ثبت بالكتاب والسنة أنه من شريعة من قبلنا فيلزمنا العملبه على أنه شريعة لنبينا مالم يظهر ناسخه].

(٨) في (د) [في كل المسألتين، أما في الأولى فلأن أكثرهم قالوا إن نبيناعليه السلام كان].

ينظر: حاشية العضد على مختصر المنتهى (٣/ ٥٦٧)

(٩) في (ب) [مستدلين].

(١٠) في (د) [ثم اختلفوا فيه قيل بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى، وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وإمام الحرمين، والجواب.

ناسخه لقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ﴾(١)، والهدي اسم يقع على الايمان والشريعة.

قلنا: معنى الاقتداء الأخذ بالهدى لا على كونها شريعة لهم بل على كونها شريعة لك، أو على أنها طريقة العقل والسمع وهو الظاهر؛ لأن الواجب على كل أحد اتباع الدليل من العقل والسمع، ولا يجوز له التقليد سيما للأنبياء عليهم السلام، أو المراد بالهدى الايمان فقط.

(٢)**ولله تعالى كتب**: وهي مائة وأربعة عشر: التوراة والانجيل والزبور والفرقان، وما عداها صحف.

أنزلها على أنبيائه(٣)، بأن ألهمها جبرائل وهو في السماء وعلمه قراءته، ثم إن جبرائيل عليه السلام أداه في الأرض على ما فهمه [وتعلمه] (٤)إلى الأنبياء: إما بانخلاعه(٥) عن صورته الأصلية إلى الصورة البشرية حتى يأخذه الرسول منه، وإما بانخلاع النبي عليه السلام عن صورته البشرية إلى الصورة الملكية ويأخذه من جبرائل عليه السلام(٦).

وبين فيها ما يحتاج إليه الناس في الدين والدنيا لئلا يكون لهم حجة على الله بعد الرسل.

وأنزل على نبينا ﷺ الفرقان وعلى موسى التوراة، وعلى عيسى الإنجيل، وعلى داوود الزبور، وعلى شيث [خمسين] (٧) صحائف، وعلى إدريس ثلاثين صحائف، وعلى إبراهيم عشرين صحائف، وعلى آدم عشر صحائف.

---

(١) سورة: الزمر، الآية ١٨.

(٢)في (د) [فصل].

(٣)في (د) [اختلفوا في معنى الإنزال، قيل إنه عبارة عن إظهار القراءة].

(٤)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) مصدر: اِنْخَلَعَ. "اِنْخِلاعُ البابِ": زوالُهُ عَنْ مَوْضِعِهِ. ينظر: معجم المغني، ٣٩٣٠.

(٦)في (د) [واختلفوا في المنزل أيضا قيل إنه اللفظ والمعنى جميعا، وقيل إنه المعنى خاصة واللفظ من الرسول، وقيل إنه المعنى أيضا لكن اللفظ من جبريلعليه السلام].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

معجزة له[ل١٥٩أ/ و] واختلفوا في وجه إعجازه: قيل: إنه الصرفة، وقيل: نظمه الغريب المخالف لما عليه بلغاء العرب، وقيل: سلامة عن الاختلاف والتناقض، وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم، وقيل: إخباره عن الغيب، إلى غير ذلك من الأقوال، [والحق ما عليه أهل السنة من أنه بلاغته وفصاحته كما ذكرناه في بحث الكلام] (١).

والمعراج أي: إسراء نبينا ﷺ ليلًا، دل عليه قوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ (٢).

واختلفوا في هذا الإسراء هل هو إسراء واحد في ليلة واحدة يقظة أو منامًا؟ أو إسراءان كل واحد في ليلة مرة بروحه وبدنه يقظة، ومرة منامًا.

واحتج القائلون بأنه رؤيا منام بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ (٣)؛ لأن الرؤيا مصدر الحلمية، ومصدر البصرية هو الرؤية بالتاء.

وأجيب بمنع الفرق بينهما بل كلاهما واحد كالقربا والقربة، ولذا قال ابن عباس في تفسير الآية: "هي رؤيا عين أراها النبي ﷺ ليلة أسري به"] (٤) (٥).

فإن قيل: قد ثبت أن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما فقد جسده الشريف" (٦)، هو ظاهر في رؤيا منام لا رؤيا عين (٧).

[**أجيب**: بأن معناه ما فقد جسده عن روحه بل كان مع روحه وأسري جسده مع روحه.

واحتج القائلون بأنه بالجسد يقظة ما تلوناه؛ لأن الأصل في الأفعال الجارحة أن تحمل على اليقظة حتى يدل دليل على خلافه، وبأن ذلك أركان كلامنا لما كانت فتنة للناس، إذ لا

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) سورة: الإسراء، الآية ١.

(٣) سورة: الإسراء، الآية ٦٠

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) صحيح البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، بَابُ: المِعْرَاجِ، ٥/ ٥٤، رقم (٣٨٨٨).

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره، ينظر: جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، (١٧/ ٣٥٠).

(٧) ينظر: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية (ص٢/ ٤٢٧)

استبعاد فيه؛ لأن العقل لا يبعده.

وقال النووي[(١)]: كان الإسراء به ﷺ مرتين مرة في المنام ومرة في اليقظة[(٢)].

وقال السهيلي: إن مرة النوم توطئة له ﷺ وتيسير عليه لمرة اليقظة؛ لأن حالة النوم أسهل.

وقال في المواهب: الحق أن الإسراء واحد بروحه وجسده يقظة عند جمهور المحدثين والفقهاء والمتكلمين، وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة، ولا ينبغي العدول عنه، إذ ليس في العقل ما يحيله[(٣)]، ولذا قلنا:

يقظة بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى؛ لما تلوناه وبيناه.

وقالوا: هذا الإسراء من خواص نبينا ﷺ، ولم يقع لسائر الأنبياء.

ثم إلى السماء كما روي في الصحيحين[(٤)] من الخبر المشهور.

ثم إلى ما شاء الله من العلى حق.[ل١٥٩أ/ ظ]

قالوا المعراج ليلة الإسراء عشرةٌ: سبعٌ إلى السماوات، والثامن إلى سدرة المنتهى، والتاسع إلى المستوى الذي سمع فيه صريف الأقلام في تصاريف الأقدار، والعاشر إلى

---

(١) الشيخ الإمام العالم المتقن محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين النّووي الفقيه المحَدِّث الشافعي، المتوفى بنوا قرية من قرى الشام في رجب سنة ست وسبعين وستمائة، عن خمس وأربعين سنة. كان إمامًا علاَّمة، صنّف "شرح صحيح البخاري" و"شرح [صحيح] ملسلم" و"كتاب الأذكار" و"رياض الصالحين" و"الأربعين" و"الروضة" في الفقه و"المنهاج" في اختصار "المحرّر" و"شرح المهذّب" و"مناسك الحج" الكبير والصغير والوسيط و"مختصر علوم الحديث" الكبير والصغير والوسيط و"لغات التنبيه" الذي لم يكمله وتصحيحه و"التبيان" و"دقائق المنهاج" و"تهذيب الأسماء واللغات" و"طبقات الفقهاء" مسودة وشرح قطعة من "الوسيط" ومن "التنبيه" وغير ذلك.

ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (٣/ ٤٠٣).

(٢) ينظر: فتاوى النووي - كتاب الصلاة (ص٣٦)

(٣) ينظر: المواهب اللدنية (٢/ ٤٢٨)

(٤) صحيح البخاري، كِتَابُ: بَدْءِ الخَلْقِ، بَابُ: ذِكْرِ المَلاَئِكَةِ، ٤/ ١٠٩، رقم (٣٢٠٧)، وصحيح مسلم، كِتَابُ: الْإِيمَانَ، بَابُ: الْإِسْرَاءِ بِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُعليه وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاوَاتِ، وَفَرْضِ الصَّلَوَاتِ، (٥/ ٥٢)، رقم (١٦٢).

العرش والرفرف والرؤية وسماع الخطاب (١)](٢)

[فصل في عذاب القبر:] (٣)

عذاب القبر للكافرين(٤) ولبعض عصاة المؤمنين(٥) لأن من [عصاة] (٦) المؤمنين من لا يريد الله تعذيبه، فلا يعذب على ما ورد في الصحيح(٧)(٨)

وتنعيم أهل الطاعة(٩) في القبر بأن يخلق الله تعالى في جميع أجزاء الميت، وفي بعضها

---

(١) في (ب) [قيل الصرفة، وقيل نظمه الغريب، وقيل سلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل اشتماله دقائق العلوم والحكم، وقيل اخباره عن الغيب إلى غير ذلك من الأقوال.

والحق ماعليه أهل السـن من أن إعجازه لبلاغته وفصاحته العظمي.

والمعراج: أي معراج نبينا صلي اللهعليه وسلم يقظةً بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماء ثم إلى ما شاء الله تعالى في العلى حق. إلا أن الاسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب لقوله تعالى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، ومن المسجد الاقصى إلى السماء ثابت بالخبر المشهور، ثم إلى ما شاء الله في العلى ثابت بخبر الواحد، هذا مذهب أهل الحق.

وقيل كان المعراج في المنام، وقيل للروح فقط، وقيل للمسجد الأقصى فقط.].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [والمعراج يقظة بجسمه من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماء ثم إلى ما شاء الله من العلى حق إلا أن الإسراء من المسج الحرام إلى المسجد الأقصى ثابت بالكتاب؛ لقوله تعالى ﴿سبحان الذي أسرى بعبده من المسجد الحرام إلى المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، والعروج من المسجد الأقصى إلى السماء ثابت بالخبر المشهور ثم إلى ما شاء الله من العلى من الجنة والعرش أو ما فوق العرش أو أطراف العالم ثابت بخبر الواحد، وقولنا يقظة رد على من زعم أن المعراج كان في المنام، على ما روي عن معاوية ابن أبي سفيان، وقولنا بجسمه رد على من زعم أنه كان للروح فقط محتجًا بما روي عن عائشة قالت: ما فقد جسد محمدعليه السلام ليلة المعراج، وقولنا إلى السماء رد على من زعم أنه كان إلى بيت المقدس فقط، وقولنا ثم إلى ما شاء الله إشارة إلى الخلاف المذكور في العلى].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [والمنافقين].

(٥) في (ب، د) [من هذه الأمة ومن الأمم السابقة خص البعض].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (د) [من لا يسأل في قبره فإنه لا يعذب في قبره].

(٨) لا أعلم مراده به.

(٩) في (ب) [من الأمم]، (د)، [من هذه الأمم والأمم السابقة].

نوعًا من الحياة قدر ما يدرك ألم العذاب، أو لذة التنعيم [لأن التعذيب والتنعيم] [١] بدون الحياة محال، وإن جوزه الصالحية[٢] والكرامية[٣].

لكنهم اختلفوا في لزوم إعادة الروح في القبر في البدن بناءً على ان التعذيب والتنعيم لا يتوقف على إعادة الروح، وإنما يتوقف على نوع من الحياة سواء أعيد الروح أو لا، لإمكان نوع من الحياة بدون الروح.

فذهب أكثر الماتريدية إلى لزوم إعادته[٤].

و[٥] الأشعري وأصحابه إلى عدم لزوم إعادته.

فإن قيل: إن الأصح من الأقوال[٦] أن التعذيب والتنعيم على البدن والروح جميعًا، فكيف يصح هذا القول بدون إعادة الروح[٧]؟.

قلنا: لا منع عقلًا ولا نقلًا عن تعذيب البدن وتنعيمه بخلق نوع حياة فيه بدون إعادة الروح، وتعذيب الروح وتنعيمه مجردًا عن البدن لعلاقته السابقة بالبدن المعذب والمنعم، وهذا ظاهر على القول بتجرد النفس أي[٨] بالروح.

وأما على القول بأنها: عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب أو أجسام لطيفة سارية في البدن او الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره.. فكل من التعذيب والتنعيم والسؤال للبدن والروح[٩] بلا تفرق أحدهما عن الآخر أصلًا.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) الصالحية: أصحاب الصالحي، جوزوا قيام العلم والسمع والقدرة والبصر مع الميت، وجوزوا خلو الجوهر عن الأعراض كلها. ينظر: التعريفات (ص١٣١)، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢١١).

(٣) في (ب) فلابد له من الحياة].

(٤) ينظر: الفقه الأكبر (ص ٦٥).

(٥) في (ب) [ذهب].

(٦) في (ب، د) [وماعليه الأكثر].

(٧) في (ب) [في البدن].

(٨) في (ب) [وهو المراد].

(٩) في (ب) [معًا].

فإن قيل: ان أحوال القبر من التعذيب والتنعيم إلى قيام الساعة لا ينتظم إلا ببقاء ما يعذب وينعم من الروح والبدن وبعد الموت، وبعد الموت [لا] (١) يتصور بقاؤهما.

قلنا: بقاء الروح على القول بتجرد النفس ظاهر، وأما على باقي الأقوال (٢) [ل١٦٠أ/ و] فلعل الله يستحفظها بعد خراب البدن، وكذا البدن على القول بأنه يعذب وينعم لعل الله يستحفظها وإن تفرقت أعضاؤه وتفتت أجزاؤه وانعدمت تركيبه.

بما يعلمه الله تعالى ويريد حق لقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عليهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾(٣)، ولما في "الصحيحين" أنه ﷺ قال: «**إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي إن كان من أهل الجنة ففي الجنة، وإن كان من أهل النار [فمن النار]**»(٤)(٥).

اعلم أنهم اختلفوا في هذه المسألة وأنكرها قوم بالكلية وأثبتها آخرون، ثم اختلف المثبتون: فمنهم من أثبت التعذيب وأنكر الإحياء في القبر وهو خلاف العقل، ومنهم من لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال: "تجمع الآلام في جسده فإذا حشر أحس بها دفعةً" وهذا إنكار لعذاب القبر أيضًا فلا يعتد به، ومنهم من قال بإحيائه من غير إعادة الروح، ومنهم من قال بالإحياء وإعادة الروح أيضًا في البدن [كما ذكرناه] (٦) ولا يلزم أن يرى منه أثر الحياة من الحركة وغيرها، حتى إن المأكول في بطن الآكل يحيي ويعذب ولا نعلمه، ولا يستبعد ذلك؛ لأن من أخفى النار في الشجر الأخضر قادر على إخفاء العذاب والتنعيم أيضًا.

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [كيف].

(٢) في (ب) [الباقية المذكورة]، وفي (د) [بتجرد النفس ظاهر، وأما على القول بانها الاجزاء اللطيفة السارية في البدن والأجزاء الأصلية أو الجزء الذي لا يتجزأ في القلب].

(٣) سور: غافر، الآية ٤٦.

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من(ح)، وفي (د) [إلى غير ذلك من الكتاب والسنة الدالة على التعذيب والتنعيم في القبر، وقد اختلف فيها فأنكرها].

(٥) صحيح البخاري، كِتَابُ: الجَنَائِزِ، بَابُ: المَيِّتِ يُعْرَضُعليه مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالعَشِيِّ، (٢/ ٩٩)، رقم (١٣٧٩)، وصحيح مسلم، (٤/ ٢١٩٩)، رقم (٢٨٦٦).

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

قال الإمام الغزالي[1]: واعلم أن لك ثلاث مقامات في تصديق أمثال هذا:

أحدها أن يصدق بأن الحية مثلًا موجود يلدغ الميت ولكن لا نشاهد ذلك، فإن هذه العين لا تصلح بمشاهدة تلك الأمور الملكوتية[2]، وكل ما يتعلق بالآخرة فهو عالم الملكوت[3][4].

وثانيها: أن يتذكر أمر النائم فإنه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح من ذلك ويتعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه، كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كاليقظان وهو يشاهده، وأنت ترى ظاهره ساكنًا ولا ترى من حواليه حية، والحية موجودة في حقه والعذاب[ل١٦٠أ/ ظ] حاصل له، ولكنه في حقك غير مشاهدة، وإذا كان العذاب ألم اللدغ.. فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد.

وثالثها: أن يعلم بأن الحية نفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها وهو السم، ثم السم ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم.. لكان ذلك العذاب قد يعرف وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي يفضي إليه في العادة.

والأخلاق الذميمة والصفات المهلكة تنقلب إلى مؤذيات في النفس مؤلمات عند الموت، فيكون[5] كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات.

والله تعالى قادر على أن يعذب بكل هذه المقامات وبجميعها معًا[6].

---

(١) ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)، إحياء علوم الدين (٤/ ٥٠٠-٥٠١)، دار المعرفة، بيروت.

(٢) الملكوت: عالم الغيب المختص الأرواح والنفوس. ينظر: التعريفات (ص٢٢٨).

(٣) في (د) [ألا ترى أن الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدون، ويؤمنون بان النبيعليه السلام يشاهده].

(٤) عالم الملكوت: عالم العقول والنفوس المجردة، إلى ما يكون أقرب من الشهادة المطلقة. ينظر: التعريفات (ص٨٨).

(٥) في (ب) [آلامها].

(٦) في (د) [واختلفوا في اختيار هذه المقامات منهم من اختار الأول، ومنهم من اختار الثاني، ومنهم من اختار الثالث، والحق أن كل ذلك في خير الأماكن؛ لأن الفاعل مختار والقدرة عامة والمقامات ممكنة، والمحل قابل

وسؤال منكر ونكير في القبر: وهما ملكان يدخلان في القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه[(١)] وعن قبلته، [وقيل[(٢)] عن عقائده فقط][(٣)(٤)].

وإنما سميا بالمنكر والنكير لأنهما لا يشبهان خلق الآدميين [ولا خلق الملائكة][(٥)] ولا خلق الطير ولا خلق البهائم، فكأنه ينكرهما الناظر لعدم أنسه لهما[(٦)].

واختلفوا في أن السؤال هل يتكرر؟

قيل: إنه يتكرر ثلاثًا، وقال ابن ناجي:[(٧)] والأخبار الصحيحة تدل على أن السؤال مرة واحدة[(٨)].

واختلفوا أيضًا في أن الكافر هل يسأل؟

فذهب القرطبي وابن القيم[(٩)] إلى أنهم يسألون.

= فلا منع في شيء منها فرب عبد يعاقب بنوع منها، وعبد بنوعين، وعبد بأنواعها الثلاثة، ومن أنواع عذاب القبر أيضا ضغطة: أي التقاء جانبيه على الميت، قال الترمذي: إن هذه الضغطة عامة لكل أحد حتى الصالحين، وأما الأنبياء فلا نعلم أن لهم في القبور ضمة ولا سؤالا لعصمتهم].

(١) في (د) [وفي السنن].

(٢) في (ب) [المسؤول].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (د) [وعن قبلته أيضا، والأكثرون على أن المسؤول عنه العقائد فقط].

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٦) في (د) [كذا قاله القرطبي].

(٧) لعله: ابن ناجِي (٠٠٠ - ٨٣٧ هـ = ٠٠٠ - ١٤٣٣ م): قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني: فقيه، من القضاة، من أهل القيروان. تعلم فيها وولي القضاء في عدة أماكن. له كتب، منها " شرح المدونة - " وزيادات على معالم الإيمان - ط " مع المعالم، و " شرح رسالة ابن أبي زَيْد القيرواني - ط " و " مشارق الأنوار القلوب - " و " شرح التهذيب للبراذعي ". ينظر: الأعلام، (٥/ ١٧٩).

(٨) ينظر: قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت ٨٣٧ هـ)، شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة ١(١/ ٥٨)، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧ م.

(٩) إبراهيم بن محمّد بن أبي بكر بن أيوب بن قيّم الجوزيّة أبو إسحاق الزّرعيّ ثمّ الدّمشقيّ الشّهير ب «ابن ابن القيّم» قال في «الدّرر»: ولد سنة ستّ عشرة وسبعمائة، وأحضر على أيّوب الكحّال وغيره، وسمع من جماعة كابن الشّحنة ومن بعده، واشتهر وتقدّم وأفتى ودرّس، وكانت وفاته في صفر سنة سبع وستّين وسبعمائة. ينظر: =

وقيل:(١) [إنهم لا يسألون](٢) والجمهور على الأول لعموم أحاديث السؤال(٣).

(٤)[وأنه هل يختص بهذه] (٥) الأمة أو يعم الأمم السالفة؟

قيل: يختص] (٦) لأن الأمم السالفة كانت الرسل تأتيهم بالرسالة فإذا أبوا.. كفت الرسل واعتزلوهم وعوجلوا بالعذاب، فلما بعث الله محمد ﷺ بالرحمة.. أمسك عنهم العذاب وأعطي السيف حتى يدخل في دين الله، فمن دخل مهابة السيف ويستر الكفر ويظهر الإيمان فلما مات.. كشف الله تعالى في القبر[ل١٦١أ/ و] بالسؤال ما يستره في الدنيا.

والحق العموم أيضًا لعموم [الأدلة] (٧)(٨).وقال الفاكهاني:(٩) "الظاهر عندي أن

=

السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي ثم المكي، حققه وقدم له وعلق عليه: بكر بن عبد الله أبو زيد، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، ط: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤١٦ هـ – ١٩٩٦ م، ص (١/ ٥١).

(١) في (ب) [وقال ابن عبد البر في تمهيده].

(٢)ما بين المعكوفتين في (د) [الكافر لا يسأل، وإنما يسال من كان نسب إلى الإسلام بظاهر الشهادة].

(٣) ينظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة (ص ٤١٣ – ٤١٥)، ومحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ)، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة (ص ٨٣)، دار الكتب العلمية – بيروت.

(٤) في (ب) [واختلفوا أيضًا في أن السؤال في القبر].

(٥)ما بين المعكوفتين في (د) [ثم ترددوا في أن السؤال في القبر هل يختص لهذه].

(٦)ما بين المعكوفتين في(د) [أيضا، قال ابن عبد البر والترمذي: أنه يختص لهذه الأمة].

(٧)ما بين المعكوفتين في (د) [المواريد].

(٨)في (د) [في هذه الابواب، واختلف أيضاً في تكرار السؤال، ففي حديث أسماء أنه يسأل ثلاثا وفي بعض الأحاديث يتكرر السؤال سبعة أيام، وقال ابن ناجي والاخبار الصحيحة تدل على أن السؤال مرة واحدة].

(٩) الفاكِهاني (٦٥٤ – ٧٣٤ هـ = ١٢٥٦ – ١٣٣٤ م): عمر بن على بن سالم بن صدقة اللخمي الإسكندري، تاج الدين الفاكهاني: عالم بالنحو، من أهل الإسكندرية، زار دمشق سنة ٧٣١هـ واجتمع به ابن كثير (صاحب البداية والنهاية) وقال: سمعنا عليه ومعه. وحج ورجع إلى الإسكندرية. وصُليعليه بدمشق لما وصل خبر وفاته. له كتب، منها " الإشارة – " في النحو، و " المنهج المبين – " في شرح الأربعين النووية، و " التحرير والتحير – " في شرح رسالة ابن أبي زَيْد القيرواني، في فقه المالكية، و " رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام – " في الحديث، و " الفجر المنير في الصلاة على البشير النذير – " و " الغاية القصوى في الكلام على آيات التقوى – ". ينظر: الأعلام، (٥/ ٥٦).

الملائكة يسألون أيضًا، وكذا الجن"[١]،وتوقف[٢] في سؤال أهل الفترة والمجانين والبُلّه.

وقال السيوطي[٣] ومقتضى "الروضة"[٤] أنه لا يسأل إلا المكلفون[٥].

وأما الأنبياء عليهم السلام، فقيل: إنهم يسألون لكن لا عن نبيه بل عن ربه وعن أمته هل يبلغهم الدين، وقيل: إنهم لا يسألون[٦][٧].

وأما الأطفال فقد جزم القرطبي[٨] والبزازي[٩][١٠] [صاحب البزازية][١١] [أنهم

---

(١) في (د) [وبه جزم السيوطي لعموم الموارد].

(٢) في (د) [الفاكهاني].

(٣) الجلال السيوطي [٨٤٩ - ٩١١ هـ/ ١٤٤٥ - ١٥٠٥ م]: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن عثمان الخضيري السيوطي، جلال الدين: إمام حافظ، مؤرخ، محدث، مفسر، أديب. نشأ في القاهرة يتيما - مات والده وعمره خمس سنوات - وحفظ القرآن وله دون ثمان سنين، وشرع في الاشتغال بالعلم سنة ٨٦٤ هـ، وأجيز بتدريس العربية بعد ستين، وبالتدريس والإفتاء سنة ٨٧٦ هـ. وشرع في التصنيف في سنة ٨٦٦ هـ. مات بمنزله. ينظر: معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، (١/ ٢٦٤).

(٤) ينظر: الإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦ هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢/ ١٣٨)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، لبنان - سوريا - الأردن، الط بعة الثالثة، ١٤١٢ ه/ ١٩٩١ م.

(٥) ينظر: جلال الدين السيوطي، الحاوي للفتاوي (٢/ ٢١١)، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٤، وأورد السيوطي الاستشهاد به أيضًا في منظومته "االتثبيت عند التبييت" البيت رقم(٨٦).

(٦) في (د) [وقال بعض المتأخرين وهو الحق].

(٧) قال الكمال ابن الهمام الحنفي: "الأصح أن الأنبياء لا يسألون". ينظر: الكمال ابن الهمام الحنفي (ت ٦٨١) المسايرة في علم الكلام (ص ١٤٩)، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، المطبعة المحمودية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

وقال الشهاب الرملي الشافعي: "الأصح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام لا يسألون؛ لأن غير النبي يسأل عن النبي فكيف يسأل هو عن نفسه". ينظر: شهاب الدين الرملي الشافعي (ت ١٠٠٤ هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٣/ ٤٢)، دار الفكر، لبنان، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (د) [من المالكية].

(١٠) البَزّازي (٠٠٠ - ٨٢٧ هـ = ٠٠٠ - ١٤٢٤ م): محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردري البريقيني الخوارزمي الشهير بالبزازي: فقيه حنفي. أصله من (كردر) بجهات خوارزم. تنقل في بلاد القرم والبلغار وحج، واشتهر. وكان يفتي بكفر (تيمورلنك) من كتبه (الجامع الوجيز - ط) مجلدان، فتاوى في فقه الحنفية، و (المناقب الكردرية - ط) في سيرة الإمام أبي حنيفة، و (مختصر في بيان تعريفات الأحكام -) و (آداب القضاء -). ينظر: الأعلام، ٧/ ٤٥.

(١١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

يسألون لكن يكمل لهم عقلهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم ويلهمون الجواب بما يسألون وقال جماعة وأكثر الحنفية أنهم لا يسألون.

وقيل توقف أبو حنيفة في السؤال عنهم][1]

واعلم أن أطفال الأنبياء والمؤمنين في الجنة بالإجماع.

واختلفوا في أطفال المشركين على[2] أقوال:

أحدها: أنهم في الجنة وعليه المحققون لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥﴾[3] ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[4]، ولما رواه البخاري طويلًا أنه ﷺ رأى أطفال المسلمين والكفار حول إبراهيم عليه السلام في الجنة[5]، ورؤيا الأنبياء وحي.

وما ورد في بعض الأحاديث من أنهم خدام أهل الجنة[6][7] كناية عن نزول مراتبهم عن مراتب أطفال المسلمين [في الجنة][8].

الثاني: أنهم في النار تبعًا لآبائهم ولما صح من حديث الموؤدة[9][10].

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [من الحنفية وتبعه جماعة بسؤالهم كالبالغين، وان العقل يكمل لهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم، ويلهمون الجواب بما يسألون، وقال هذا ظاهر الأخبار، وقد جاء أن القبر ينضم عليهم كما ينضم على الكبار، وقال جماعة أنهم لا يسألون واختاره السيوطي وكثير من الحنفية، وقيل توقف أبو حنيفة في سؤال أطفال المشركين كما توقف في دخولهم الجنة].

(٢) في (ب) [خمسة].

(٣) سورة: الإسراء الآية ١٥

(٤) سورة: الأنعام: الآية ١٦٤

(٥) صحيح البخاري، كِتَابُ: التَّعْبِيرِ، بَابُ: تَعْبِيرِ الرُّؤْيَا بَعْدَ صَلَاةِ الصُّبْحِ، (٩/ ٤٤، رقم (٧٠٤٧).

(٦) في (ب) [فعلى تقدير صحته يحتمل أن يكون المراد به].

(٧) مسند البزار، مُسْنَدُ سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ رضي الله عنه، (١٠/ ٣٨٤، رقم (٤٥١٦).

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩)في (د) [ولما صح أن رجلا قال يا رسول الله: إن أمنا وأدت أختا لنا لم تبلغ الحنث، فقال صلى اللهعليه وسلم الوائدة والموئودة في النار، إلا أن تدرك الوائدة الإسلام فيغفر الله بها، وأجيب عنه بأنه يحتمل أن ذلك قبل علمهعليه السلام بأنهم في الجنة، وأن شخصًا لا تزروا وازرة وزر أخرى].

(١٠) مسند أحمد، حَدِيثُ رِجَالٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، (٣٤/ ١٩٠، رقم (٢٠٥٨٣).

الثالث: التوقف [وهو المروي عن أبي حنيفة،(١)] (٢)أنهم في [مشيئة الله تعالى] (٣).

الرابع: أنهم يجمعون [يوم القيامة] (٤) وتؤجج لهم نار يقال لهم "ادخلوها" فيدخلها من كان في علم الله سعيدًا، ويمتنع عنها من كان في علم الله تعالى شقيًا لو أدرك العمل، فيقول الله تعالى لهم "لي عصيتم، فكيف برسلي لو لاقوكم في الدنيا؟!".

الخامس: أنهم في الأعراف، قال ابن تيمية هذا القول لا أعرفه عن خبر ولا عن أثر (٥) ثابت بالسمع (٦) لما في "الصحيحين" مرفوعًا إذا وضع العبد في قبره وتولى عنه أصحابه(٧) أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له "ما كنت تقول في هذا الرجل" يعني محمد ﷺ، فأما المؤمن فيقول: "أشهد أنه عبدالله ورسوله"(٨)، وأما المنافق والكافر فيقول: "لا أدرى كنت أقول ما يقول الناس" فيضرب بمطراق من حديد ضربة(٩)(١٠). [وكذلك قال الإمام لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي ﷺ وبين إنكار الحشر الجسماني، وقال العلامة

---

(١) في (ب) [وعبروا عنه].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [في المشيئة فمن علم منه أنه إن بلغ آمن ادخل الجنة أو كفر أدخله الجنة ونسبه ابن عبد البر للأكثرين، وهو المروي عن أبي حنيفة، واستدلوا عليه بقوله عليه السلام حين سئل عنهم الله أعلم بما كانوا عاملين]..

(٤) ما بين المعكوفتين مذكور في (ج) فصل المعاد.

(٥) ينظر: تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤ / ٣١١) تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

(٦) في (ب) [](سؤال الملكين).

(٧) في (د) [أنه يسمع قرع نعالهم].

(٨) في (د) [فيقال له ينظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا].

(٩) في (ب) [فيصيح صيحةً يسمعها من يليه الا الثقلين، والظاهر من هذا أن الروح يعاد في القبر في البدن فيسأل معه وفيه خلاف سبق ذكره]، وفي(د) [وقال ابن تيمية إن الأحاديث متواترة على عود الروح إلى البدن وقت السؤال، وسؤال البدن بلا روح قول طائفة، وأنكر الجمهور، وقابلهم آخرون، فقالوا: السؤال للروح بلا بدن وهو غلط، وإلا لم يكن للقبر بذلك اختصاص، وقال ابن القيم لكن هذه الإعادة لا تحصل بها الحياة المعهودة بل حياة أخرى يحصل بها الامتحان بالسؤال، فصل...].

(١٠) صحيح البخاري، كِتَابُ: الجَنَائِزِ، بَابٌ: المَيِّتُ يَسْمَعُ خَفْقَ النِّعَالِ، ٢/ ٩٠، رقم (١٣٣٨)، وصحيح مسلم، كتاب: الْجَنَّةِ وَصِفَةِ نَعِيمِهَا وَأَهْلِهَا، بَابُ: عَرْضِ مَقْعَدِ الْمَيِّتِ مِنَ الْجَنَّةِ أَوِ النَّارِ عليهِ، وَإِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَالتَّعَوُّذِ مِنْهُ، ٤/ ٢٢٠٠، رقم (٢٨٧٠).

الدواني وكذا لا يجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني؛ لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فتدع حشرها جميعًا أبدانًا غير متناهية من أمكنة غير متناهية؛ لأنه لا بد حينئذ لكل نفس من بدن مستقل، فيلزم عدم شاهد الإبعاد، وقد ثبت بالبرهان تناهيها.

أجيب عنه: بأن حشر الأجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب، والعاصي المستحق للعقاب لا حشر جميع أفراد البشر مكلفًا كان أو غير مكلف، فإنه ليس من ضروريات الدين؛ لأن الأخبار المنقولة فيه لم يصل حد التواتر، ولم ينعقد عليه الإجماع، بل كان مختلفًا فيه، فلم يكن الاعتقاد من شرائط الإسلام، ولا يخفى عليك أن هذا هو الجواب مخالف للمشهور في عامة الكتب المعتبرة، وأنه مبني على القول بأن الحشر الجسماني لترتيب الجزاء خيرًا أو شرًا فقط، والحصر ممنوع، وأنهم قد صرحوا بأن أطفال المؤمنين والأنبياء في الجنة بالإجماع فإنكار الإجماع على حشر الأطفال مخالف لتصريحهم هذا] (١).

فصل: [في المعاد وأحواله]

المعاد: وهو مصدر ميمي أو اسم مكان من العود، وحقيقة العود الرجوع إلى ما كان عليه،[ل١٦١أ/ ظ] والمراد هنا رجوع الأبدان إلى الوجود بعد العدم أو إلى اجتماع الأجزاء بعد التفرق، مع إعادة الروح فيه وهو المعاد الجسماني (٢).

اعلم أن الأقوال في مسألة المعاد خمسة:

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول جمهور المتكلمين النافين بتجرد النفس، (٣) لا بمعنى أن البدن يعاد بدون الروح (٤)، [أو هو باطل بل بمعنى أن البدن متى

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج، د).

(٢)في (د) [وأما المعاد الروحاني الذي يراه الحكماء فمعناه: رجوع الأرواح إلى ما كانتعليه من التجرد].

(٣)في (د) [الناطقة].

(٤) في (د) [على ما ظن حتى اعترضعليه الزركشي أن المعاد الجسماني فقط بدون الروح قائلا به من المسلمين بل بمعنى أن البدن متى أعيد يعاد معه الروح بناء على أن الروح أي النفس الناطقة عندهم عبارة عن جزء لا يتجزأ في القلب أو أجزاء سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره، أو أجزاء أصلية باقية كذلك إلى غير ذلك من

أعيد يعاد معه الروح[١]] [٢].

الثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الإلهيين من الحكماء بناءً على أن البدن ينعدم بالكلية فلا يعاد، والروح [جوهر مجرد لا يفنى فيعود إلى ما كان عليه قبل دخوله البدن من التجرد من عالم المجردات] [٣].

الثالث: ثبوتهما معًا، وهو قول[٤] الغزالي والكعبي والراغب بناءً على أن الروح عندهم جوهر مجرد باقٍ بعد خراب البدن ليس بجسم ولا جسماني، [فيعود إلى البدن المخلوق من الأجزاء المتفرقة للبدن الأول نفسه المجردة الباقية بعد خراب ذلك البدن، بخلاف القول الأول، فإن الروح عندهم ليس بمجرد، بل هو عبارة: عن جسم لطيف نوراني مخالف بالماهية للبدن سار فيه سريان ماء الورد في الورد، أو عن دم معتدل في البدن، أو عن مزاج معتدل فيه، أو عن أجزاء لا تتجزأ من القلب أو أجزاء سارية في البدن باقية من أول العمر إلى آخره.

فيلزمهم إعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه، ولهذا خصوا بالمعاد الجسماني فقط لكون لفظ الجسماني شاملًا للروح أيضًا] [٥].

=

الأقوال الدالة على كونه جسما فعلى جميع التقادير يلزم إعادة الروح مع البدن لعدم انفكاكه عنه لسريانه فيه أو لاتصاله معه، كأنه هو على ما صرحوا به فلهذا خصوا المعاد الجسماني فقط لكون لفظ الجسماني أعم للروح أيضا، فإن قيل فعلى هذا القول ينعدم البدن، والروح معًا في القبر فكيف ينتظم أجوال القبر من التعذيب والتنعيم فيه.

قلنا: لعل الله يستحفظها بعد تفرق الأجزاء فيكون الإعادة بالاجتماع بعد الافتراق لا باعادة المعدوم بعينه].

(١) ينظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٨٩).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [أي: النفس الناطقة جوهر مجرد باق لا يفنى فيعود إلى عالم المجردات بقطع التعليقات].

(٤) في (ب) [الإمام].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [ليس بجسم ولا جسماني فيعود إلى البدن على معنى أن الله تعال يخلق من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنًا فيعود إليه نفسه المجردة الباقية بعد الحراب فعلى هذا لا يكون الإعادة بطريق إعادة المعدوم بعينه أيضاً، فإن قيل البدن الثاني ليس عين البدن الأول بالشخص بل مثله فيلزم أن يكون المثاب والمعاقب غير من عمل الطاعة والمعصية.

=

الرابع: عدم ثبوت شيءٌ منهما وهو قول القدماء من [الحكماء] (١).

الخامس: التوقف وهو المنقول عن جالينيوس].

حق بإجماع أهل الملل وبشهادة [النصوص] (٢) بحيث لا يقبل التأويل لقوله تعالى: ﴿مَنْ يحيي العظامَ وهيَ رَميم قلْ يحييها الذي أنشأَها أوَّلَ مرَّةٍ﴾(٣)،(٤) وقوله تعالى ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تُبْعَثُونَ ١٦﴾(٥)،إلى غير ذلك

ولهذا قال الإمام: لا يمكن الجمع بين الإيمان بالله تعالى وبين إنكار الحشر الجسماني.

وقال العلامة الدواني(٦): كذا لا يمكن الجمع بين قدم العالم وبين الحشر الجسماني؛ لأن النفوس الناطقة على تقدير قدمها غير متناهية، فيستدعي حشرها جميعًا أبدانا غير متناهية في أمكنة غير متناهية، وقد ثبت بالبرهان.

تناهي الأبعاد لحشر الأجساد لو اقتصرعليه ينتظم على المذهب الأول، ولكن

=

قلنا العبرة في ذلك إلى الإدراك، وإنما هو للروح ولو بواسطة الالات البدنية وهو باق بعينه، وكذا الاجزاء الأصلية من البدن، ولهذا يقال للشخص من الصباوة إلى الشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدلت الصور والهيئات، وهذا السؤال وارد على القول الأول أيضاً، ولا ينتظمه هذا الجواب، ثم القول بتجرد النفس الناطقة وإن أنكره جمهور المتكلمين إلا أن الإمام الرازي قال إن القول بالنفوس المجردة لا يدفع أصلا من أصول الدين فيجوز الأخذ به.

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [المسلمين واليهود والنصارى وشهادة النصوص القرآنية].

(٣) سورة: يس~، الآية ٧٨،٧٩.

(٤) في (د) [وعدم قبوله للتأويل بالحشر الروحاني المحض ظاهر لمن يعرف سبب نزوله وقوله تعالى ﴿ثم إنكم يوم القيامة تبعثون﴾ فإنه نص في الحشر الجسماني؛ لأن الخطاب إلى الشاهد إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث التي بلغت جملتها التواتر، ولهذا قال الإمام لا يمكن الجمع بين الإيمان بالله وبين إنكار الحشر الجسماني، وكذا لا يمكن الجمع بين قدم العالم وبين الحشر الجسماني؛ لأن النفوس الناطقة على تقدير قدمها غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا أبدانا غير متناهية في أمكنة غير متناهية، وقد ثبت بالبرهان تناهي الأبعاد لحشر الاجساد لو اقتصرعليه ال ينتظم على المذهب الأول، ولكن عطفناعليه قولنا، ويعاد فيها الأرواح لينتظم على المذهب الثالث].

(٥) سورة: المؤمنون، الآية ١٦

(٦) ينظر: حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدوان (ص ٣٩٠).

عطفنا عليه قولنا، ويعاد فيها الأرواح لينتظم على المذهب الثالث

أجيبَ عنه بأنَّ حشرَ الأجساد اللازمَ على تقدير وقوع المَعاد الجسماني هو حشر المكلَّفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب، لا حشر جميع أفراد البشر مكلَّفاً كان أو غيرَ مكلَّف، فإنَّه ليس من ضروريَّات الدين؛ لأنَّ الأخبارَ المنقولةَ فيه لمْ تَصلْ حدَّ التواتر ولمْ ينعقدْ عليه الإجماع، بل كان مختلَفاً فيه، فلمْ يكن الاعتقاد من شرائط الإسلام.

ولا يخفى عليكَ أنَّ هذا الجوابَ مخالف للمشهور في عامَّة الكتب المعتبَرة وأنَّه مبنيٌّ على القول بأنَّ الحشرَ الجسمانيَّ لترتيب الجزاء خيراً أو شراً فقط، والحصر ممنوع، وإنَّهم قد صرَّحوا بأنَّ أطفالَ المؤمنين والأنبياء في الجنَّة بالإجماع، فإنكار الإجماع على حشر الأطفال مخالف لتصريحهم هذا.

بحشر الأجساد، ويعاد فيه الأرواح هذا ينتظم على كل من المذهب الأول والثالث[1].

اعلم أن الحشر الجسماني سواء كان بالمعنى الأول أو بالمعنى الثالث مما أجمع عليه، ولكنهم اختلفوا في كيفيته: فذهب بعضهم إلى أنه بإعادة البدن المعدوم بعينه [أي بجميع عوارضه[2]][3]، وبعضهم: إلى أنه بجمع الأجزاء المتفرقة كما كانت أولًا. [ل١٦٢أ/ و]

فعلى الأول يكون فناء الأجسام عبارة عن العدم بالكلية، وعلى الثاني يكون عبارة عن تفرق الأجزاء.

واحتج الأولون بأن البدن لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه، وإلا لم يوجد ابتداءً لكونه من قبيل الممتنع، فإذا لم يمتنع بالنظر إلى ذاته ولوازمه.. صار ممكنًا بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب.

---

(١) في (ب) [تأمل].

(٢) في (ب) [الشخصية].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

اعترض عليه بأن العود لكونه وجودًا(١) بعد طريان العدم أخص من الوجود المطلق، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص، ولا من امتناع الاخص(٢) امتناع الأعم(٣)، فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته أو للازمه، ولا يمتنع وجوده مطلقًا.

وأجيب عنه: بأن الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً أو إعادة(٤)(٥) بحسب [تلك] (٦) الإضافة إلى الزمان، وكذلك الإيجاد أمر واحد لا يختلف ابتداءً وإعادةً إلا بحسب تلك الإضافة، فإذًا كل من الوجودين والإيجادين يتلازمان إمكانًا وامتناعًا، ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنًا في زمان ممتنعًا في زمان آخر معللًا بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقًا ومغايرًا للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة لجاز الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب الذاتي معللًا بأنه يجوز أن يكون ذلك الوجود الأخص ممتنعًا، والمطلق أو المغاير واجبًا وهذا مخالف لبديهة العقل.

وقد يقال: إن الإعادة أهون للقابل من الابتداء لاستفادته بالوجود الأول ملكة الاتصاف به فتكون ممكنة.

وأما الآخرون [وهم] (٧) المنكرون بجواز إعادة المعدوم [بعينه] (٨):

فمنهم من ادعى الضرورة(٩)، ولايخفى (١٠) أن دعوى دخول الضرورة في محل النزاع غير مسموعة.

---

(١) في (ب، د) [حاصلًا].

(٢) أي: إمكان الأخص.

(٣) أي: إمكان الأعم.

(٤) في (ب) [الا].

(٥)في (د) [لا بحسب ذاته بل].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٧)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (د) [في جوازها]، وفي (ب) [وقال لا يجوز اعادة المعدوم بعينه ضرورة وبديهة].

(١٠) في (ب) [عليك].

ومنهم من يتمسك عليه بوجوه:

الأول: أنه لو أعيد المعدوم بعينه.. لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه [إذ الفرض أن المعاد هو المبدأ بعينه] (١) واللازم باطل.

أجيب [عنه بوجوه:] (٢)

أما أولا: فلأنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجودًا زمانًا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان ثان ثم اتصف به في زمان ثالث، فتبين أن التخلل في الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازًا.. كفاه اعتبار التغير في الوجود الواحد بحسب زمانيه.

[**أما ثانيًا:** لأنه يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة كحالها في الحالين، فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد[ل١٦٢أ/ ظ] من جميع الوجوه.

أما ثالثًا: أنه لو تم دليلكم هذا.. لدل على امتناع بقاء شخص من الأشخاص زمانًا، وإلا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء] (٣).

الثاني: أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه.. لجاز إعادة وقته الأول، لأنه من جملة مشخصاته، واللازم باطل لاستلزامه كون الشيء مبتدأ من حيث أنه معاد، إذ لا معنى للمبتدأ إلا الموجود في وقته الأول، وهذا جمع بين المتقابلين(٤).

وأجيب عنه: بأنا لا نسلم كون الوقت من جملة المشخصات فإنا قاطعون بأن هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالأمس، وتغاير الاعتبارات لا يناف الوحدة الشخصية بحسب الخارج.

ولو سلم.. فلا نسلم أن كل ما يوجد في الوقت الأول يكون مبتدأ، وإنما يكون كذلك

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) مر بيان معنى المتقابلين.

لو لم يكن الوقت أيضًا معادًا أو لم يكن هو مسبوقًا بحدوث آخر.

الثالث: أنه لو أمكن أن يعاد المعدوم بعينه.. لجاز أن يوجد معه ابتداءً ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة، لأن الله تعالى قادر على إيجاد مثله كذلك ابتداءً معه، لكن اللازم باطل لاستلزامه اتحاد الاثنين لعدم التمايز بينهما.

وأجيب عنه: بمنع عدم التمايز بين المعاد والمبتدأ لجواز تمايزهما [بالعوارض(١)](٢) سواء كانا مبتدأين أو معادين، أو مبتدأ ومعاد، لأن وجود مثلين لا تمايز بينهما أصلًا محال.

على أن ما ذكرتم لو تم.. لزم النقض بعدم إيجاد المعدوم أصلًا بأن يقال: لو أمكن إيجاد المعدوم ابتداءً.. لأمكن أن يوجد ما يماثله في الماهية(٣) اللوازم، فيلزم عدم التمايز بين الاثنين، واللازم باطل، فكذا الملزوم.

وقال ابن سينا: إنه إذا وجد الشيء وقتًا ما، ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقتٍ آخر، وعلم ذلك أو شوهد.. علم أن الموجود واحد.

وأما إذا عدم فليكن الموجود السابق (أ) وليكن المعاد الذي[ل١٦٣أ/ و] حدث (ب)، وليكن المحدث الجديد (ج)، وليكن (ب) (كج) في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك لاتحاده الا بالعدد، فلا يتميز (ب) عن (ج) في استحقاق أن يكون (أ) منسوبًا إليه دون (ج)، فإن نسبة (أ)إلى أمرين متشابهين من كل وجه إلا في النسبة التي ينظر: هل يمكن أن يختلف فيهما؟ أو لا يمكن؟ لكنهما إذ لم يختلفا فيها.. فليس أن تجعل لأحدهما أولى من أن تجعل للآخر.

فإن قيل: إنما هو أولى (لب) دون (ج)؛ لأنه كان ل (ب) دون (ج).

قلت: فهي نفس هذه النسبة، وأخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنما كان لـ(ج)(٤).

---

(١) في (ب) [المشخص].

(٢)ما بين المعكوفتين في (د) [بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كيف وكل متماثلين لا بد وأن يكون متمايزين بالعوارض المشخصة.

(٣) في (ب) [وجميع].

(٤) لـ(ج) في النسخ :(لجم)، والصواب ما أثبتناه كما في كتاب "المباحثات" لابن سينا.

ينظر: ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، المباحثات (ص ٣٢٦)، تحقيق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران، الطبعة =

بل إذا صح مذهب من يقول: "إن الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود، ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتًا، ولم ينعدم من حيث هو ذات، ثم أعيد إليه الوجود".. أمكن أن يقال بالإعادة إلى أن يبطل في وجوه أخري.

وإذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتًا ثابتًا.. لم يكن أحد الحادثين مستحقًا لأن يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر، بل إما أن يكون كل منهما معادًا أو لا يكون واحد منهما معادًا.

وإذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر:

فإن استمر موجودًا واحدًا أو ذاتًا ثابتة واحدة.. كان باعتبار الموضوع الواحد القائم[١] موجودًا أو ذاتًا شيئًا واحدًا، أو بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتًا واحدة.. بقي الاثنينية[٢] الصرفة لا غير[٣]؛ انتهى.

واختلفوا في تحقيق مراده[٤]:

فقال [بعضهم] [٥]: إنه[٦] أشار فيه إلى منهجين في امتناع إعادة المعدوم بعينه.

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: "فليكن الموجود السابق (أ)..."إلى قوله "أو لا يكون[٧] منهما معادًا[٨]" وهو بيان عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف الجديد على تقدير الإعادة.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله "وإذا كان المحمولان الاثنان..." اه، وهو بيان مغايرة ما

=

الأولى، ١٤١٣هـ

(١) في (ب) [به].

(٢) مر بيان معنى الاثنينية.

(٣) ينظر: المباحثات لابن سينا (ص ٣٢٥ - ٣٢٦.)

(٤) في (ب) [من هذا الكلام]

(٥)ما بين المعكوفتين في (د) [بعض المحققين].

(٦) في (ب، د) [الشيخ].

(٧) في (ب) [كل].

(٨) في (ب) [أو لا يكون واحد منهما معادًا].

فرض موجودًا، ثانيًا للموجود المفروض أولًا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد كما في المنهج الأول، لأن محصل هذا القول هو أن كون المحمولين اثنين[ل١٦٣أ/ ظ] يوجب أن يكون الموضوع مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر.

فإن استمر ذات الموضوع.. يكون باعتبار الذات شيئًا واحدًا أو باعتبار المحمولين كالوجودين مثلًا شيئين، وأما عند[1] فقد الذات كما فيما نحن فيه.. فليس هناك وحدة بل اثنينية صرفة ومغايرة محضة.

وقال [بعضهم][2]: إن مرجع قولي الشيخ واحد، وليس قوله الأول دليلًا مستقلًا: لأن مداره ليس على أن المثل المستأنف لم يتميز عن الحادث المعاد فيلزم اتحاد الاثنين على ما هو المشهور في تقريره، وإلا لورد عليه النقض بامتناع إيجاد المعدوم، ومنع مساوات نسبة الموجود السابق إليهما ومنع عدم التمايز بينهما، بل مداره على أن نسبة المعادية إلى الحادث الذي فرض أنه معاد ليس أولى من نسبتها إلى ذلك الحادث من حيث فرض أنه مستأنف، بل نسبة المعادية إليه إذا فرض كونه معادًا بعينها كنسبتها إليه إذا فرض كونه مستأنفًا، فكما لا يصح النسبة الثانية كذلك لا يصح الأولى؛ لأنها إنما يصح إذا حفظ وحدة الذات ولم يفقد، وليس كذلك لأن العدم فقدان الذات.

فخلاصة استدلال الشيخ أن العدم لما كان عبارة عن فقدان الذات وبطلانه فلا يكون موضوع المبدئية والمعادية واحدًا، لأن اتحاد موضوع المبدئية والمعادية إنما يصح إذا كانت الذات محفوظة فيما بين الابتداء والإعادة على ما زعمه المعتزلة، ولكنها ليست بمحفوظة ههنا إذ لا ثبوت للمعدوم عندنا.

وأما حديث المثل المستأنف فإنما هو:

للتوضيح ليظهر أن الحادث المفروض كونه معادًا لا فرق بينه وبين الحادث

---

(١) في (ب) [من].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [بعض المتأخرين].

المستأنف في نسبة الإعادة إليهما، فإما أن يكونا معًا معادًا، [أو لا يكونا معًا معادً] [(١)] ا، والأول باطل فتعين الثاني.

لا لكونه محتاجًا إليه في الاستدلال.

أجيب عنه: [(٢)]:

أما أولًا: فلأن كون القول [الأول] [(٣)] للشيخ دليلًا مستقلًا ليس بدائر على ما ذكره من لزوم اتحاد الاثنين الناشئ من عدم تمايز المعاد والمستأنف على ما هو المشهور في تقرير الوجه الثالث، [(٤)] بل يجوز أن يكون دليلًا مستقلًا بوجه آخر، [(٥)]، وذلك أن عدم [ل١٦٤أ/ و] تمايز المعاد والمستأنف يلزمه أمران: اتحاد الاثنين وكونهما معًا معادًا، أو لا معادًا، فبأي لازم منهما يصح الاستدلال؟

فأخذ بهؤلاء البعض المحققين اللازم الثاني، فحمل كلام الشيخ على الاستدلال المستقل حملًا له على تبادره.

وأما ثانيًا: فلأن ورود [الفساد] [(٦)] في النقض والمنع ليس بشاهد [(٧)] لصرف الكلام عن محمل متبادر؛ لأن قرينة الفساد غير مقبولة.

وأما ثالثًا: فلأن حاصل ما ذكره من مدار قول الشيخ أن حادثًا اذا وجد و فرض أنه معاد.. فنسبة المعادية إليه على هذا الفرض ليس أولى من نسبتها إليه على فرض كونه مستأنفًا جديدًا، إلا أن هناك حادثًا معادًا [وحادثًا] [(٨)] مستأنفًا مغاير للمعاد بالذات [(٩)].

---

(١)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [وفي كلام بعض المتأخرين بحث من وجوه].

(٣)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [كما ذكرناه].

(٥) في (ب) [ذكره بعض المحققين].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٧)في (د) [عدل].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (ب) [ولا يخفى عليك أن هذا خلاف ما يتبادر من كلام الشيخ، لأن المتبادر منه كون المعاد والمستأنف مغايرًا بالذات].

وأما رابعًا: فلأن كون حديث المثل المستأنف للتوضيح لا للاستدلال ليس بواضح، بل أخفى مما فرض أنه موضح له.

فالأولى حمل كلام الشيخ على [المنهجين كما حمله الفرقة الأولى هذا] (١).

[وأجيب عنه:] (٢) المنهج الأول: بمنع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المفروض، وإلا لارتفع التماثل بينهما.

وعن المنهج الثاني: أنا لا نسلم فقدان الذات بالكلية(٣) لجواز بقائه في نفس الأمر لا كما زعمه المعتزلة(٤) بل بحسب وجوده العلمي [بأن يستحفظ] (٥) في [علم الله] وحدته(٦) فيعيده الله تعالى ثانيًا(٧).

[الرابع: لو صح إعادة المعدوم بعينه.. لصح الحكم عليه بصحة العود، لكن المعدوم لا هوية له، فيمتنع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه.

والجواب عنه بوجوه:

أما أولا: بالمعارضة: بأنه لو امتنع إعادة المعدوم.. لصح الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم لا هوية له، فلا يصح الحكم عليه.

فإن قيل: **الحكم بصحة العود** لكونه إيجابيًا يستدعي وجود الموضوع، فلا يصح على المعدوم، بخلاف الحكم بامتناع العود فإنه يجوز اعتباره سببًا بأن يقال: "يمتنع عوده بمعنى لا يصح عوده"، والسالبة لا تستدعي وجود الموضوع فيصح الحكم السلبي على

---

(١) ما بين المعكوفتين في (د) على ما حمله بعض المحققين من المنهجين، فالجواب.

(٢) في (ب) [فالجواب عن].

(٣) في (ب) [فيما نحن فيه].

(٤) في (ب) [من تقرر الذات في نفسها].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [فيستحفظ].

(٦) في (ب) [بحسب ذلك الوجود].

(٧) في (ب) [لأن هذا الإمكان كافٍ في شمول قدرته تعالى، ولقائل أنْ يقولَ: لا نسلم أنَّ الوجودَ العلْميَّ كاف في استحفاظ الوَحدة بين الموجود الخارجي والذهني؛ لأنَّهما لا يتَّحدان إلَّا بعدَ تجريدهما عن مشخصاتهما، فلمْ تبقَ الوَحدة بينهما].

المعدوم.

قلنا: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود أيضًا، بأن يقال: "معنى (يصح عوده): لا يمتنع عوده" فليعتبر حتى يصح.

وأما ثانيًا فبطريق النقض أيضًا، بأن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم... لدل على أنه لا يصح أصلًا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج، مع أنا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكامًا صادقة كقولنا: "المعدوم الممكن يجوز أن يوجد" "ومن سيولد يجوز أن يتعلم" "واجتماع النقيضين وارتفاعهما محال"[ل١٦٤أ/ ظ]، "وشريك الباري ممتنع" إلى غير ذلك...

بل قولكم: "المعدوم لا يصح الحكم عليه" حكم على ما ليس بموجود في الخارج.

وأما ثالثًا فبطريق المنع أيضًا، بأن يقال: لا نسلم أنه لو صح إعادة المعدوم.. لصح الحكم عليه بصحة العود، فإن امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له نتصورها لنحكم عليها لا يستلزم امتناع العود؛ لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوره متصور، ويحكم عليه شيء من الأحكام.

ولو سلم.. فقوله: "لكن المعدوم لا هوية له ثابتة": إن أراد به لا هوية له في الجملة أو في الذهن.. فممنوع، وإن أراد ليس له هوية ثابتة في الخارج فهو ممنوع أيضًا عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حجة عليهم.

وأما عندنا.. فمسلم، لكن نمنع قوله: "فيمتنع الإشارة العقلية إليه"؛ لأن الإشارة العقلية [إليه] [1] لا تتوقف على الهوية الخارجية بل تكفي الهوية الذهنية.

ولو سلم أنها تتوقف على الهوية الخارجية.. فنقول:

إما أن يريد أنه ليس له هوية خارجية في زمان من الأزمنة.. فهو ممنوع؛ لأن المعدوم له هوية خارجية في زمان وجوده.

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

وإما أن يريد أنه ليس له هوية خارجية في زمان عدمه.. فذلك مسلم، لكن حينئذ نمنع قوله "فيمتنع الإشارة العقلية إليه" إلا أن يريد أنه يمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدومًا، وذلك غير مفيد لجواز أن يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودًا، كحكمنا على زيد في زمان وجوده بأنه يجوز أن يعدم ثم يعاد.

ثم اعلم أن القول بإعادة المعدوم بعينه:

لا يردعليه ما يرد على القول بالإعادة بطريق جمع الأجزاء المتفرقة، وهو أن أجزاء البدن [الشخصي] (١) كبدن زيد مثلًا لابد فيه من اجتماع مخصوص وشكل معين ضرورة أنه لا يكون بدن زيد إلا [كذلك،(٢)، فإذا تفرق أجزاؤه وانتفى اجتماعه وشكله(٣) [لم يبق بدن زيد، ثم إذا أعيد: فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل(٤) فيلزم إعادة المعدوم بعينه(٥)] (٦)،أو لا، فيلزم أن لا يكون المعاد بعينه هو البدن الأول بل مثله، فيلزم أن يكون المعاقب والمثاب في الآخرة غير من عمل الطاعة والمعصية، ويكون قولًا بالتناسخ(٧) أيضًا.

ولا يحتاج فيه إلى ما يجاب عنه من أن العبرة إلى الروح[ل١٦٥أ/ و] والأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الأجزاء الزائدة من الاجتماع وغيره، فالمحشور(٨) هو المؤلف من الأجزاء الأصلية المتفرقة للبدن الأول، فإذا جمع الله تعالى

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من(ج).

(٢) في (ب) [باجتماع مخصوص وشكل معين جزءًا وشرطًا].

(٣) في (ب) [المخصوصان].

(٤) في (ب) [بعينهما].

(٥) في (ب) [بالضرورة].

(٦)ما بين المعكوفتين في (د) [أنه لا يكون بدن زيد إلا باجتماع مخصوص وشكل معين غما جزء أو شرطا فإذا تفرق أجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المخصوصان لم يبق بدن زيد، ثم إذا أعيد فإما أن يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما فيلزم إعادة المعدوم بعينه بالضرورة].

(٧) التناسخ: تعلق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر بغير تخلل زمن بين التعلقين. ينظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١١٠).

(٨) الحشر: بالفتح وسكون الشين المعجمة في العرف هو والبعث والمعاد ألفاظ مترادفة كما في بعض حواشي شرح العقائد. ويطلق بالاشتراك اللفظي كما هو الظاهر على الجسماني والروحاني.

=

الأجزاء الأصلية لبدن زيد وخلق منها بدنًا بشكل معين مثل الشكل الأول ويعيد فيه الروح.. يكون عين الأول ولا تناسخ فيه، لأن التناسخ هو تعلق نفس زيد مثلًا ببدن آخر لا يكون مخلوقًا من الأجزاء الأصلية لبدن زيد.

لكن يرد عليه أن أحوال القبر من التعذيب والتنعيم إلى قيام الساعة لا ينتظم على هذا القول؛ لانعدام البدن بالكلية.

فإن قيل: إن البدن وإن انعدم بالكلية، لكن الروح باق بعده، فهو المعذب والمنعم.

قلنا: نعم؛ إلا أنه انما ينتظم على مذهب القائلين بتجرد النفس الناطقة وبقائها بعد خراب البدن، وعلى أن التعذيب والتنعيم للروح فقط.

وبالجملة: إن المشهور(١) عن أصحابنا هو الإعادة بطريق جمع الأجزاء، وإن العبرة للأجزاء الأصلية والروح لا الأجزاء الزائدة، حتى قالوا: "إن الأجزاء المأكولة فضلة في الأكل فلا يعاد معه بل يعاد مع المأكول لو كانت أجزاء أصلية له، وإلا فلا يعاد معها أيضًا"، فلا يرد عليهم ما توهمه منكر الإعادة أنه لو أكل إنسان إنسانًا بحيث [صار] (٢) المأكول جزء منه.. فتلك الأجزاء المأكولة: إما أن تعاد فيهما، وهو محال، أو يعاد في أحدهما، فلا يكون الآخر معادًا بعينه.

وبحشر أعراضها القائمة بها وأزمنتها الواقعة هي فيها، لما روى الأشعري أنه ﷺ، قال: "إن الله تعالى يبعث الأيام يوم القيامة على هيئتها"(٣)، فإذا [جاز إعادة] (٤) الأزمان.. فإعادة الأعراض أولى.

فالجسماني هو أن يبعث الله تعالى بدن الموتى من القبور والروحاني هو إعادة الأرواح إلى أبدانها. ثم إنهم اختلفوا في أنّ الحشر إيجاد بعد الفناء بأن يعدم الله الأجزاء الأصلية للبدن، ثم يعيدها، أو جمع بعد التفريق بأن يفرّق الأجزاء فيختلط بعضها ببعض، ثم يعيد فيها التأليف. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٦٧٦).

(١) في (ب) [ههنا].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) المستدرك، كِتَابُ الْجُمُعَةِ، (١/ ٤١٢)، رقم (١٠٢٧).

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط في (ج) [اعادة الأزمان].

والحساب:

وهو في اللغة العد، وفي الاصطلاح: توقيف الله تعالى عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم خيرًا كانت أو شرًا(١)؛ [ليعلمهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب] (٢).

واختلفوا في المحاسِب:

قيل: هو الله، الله تعالى يحاسبهم دفعةً لا واحدة بعد واحدة لاتساع قدرته(٣).

وقيل: هو الملائكة بأمر الله تعالى.

وقيل: الله يحاسب المؤمنين والملائكة تحاسب [الكافرين] (٤)، والجن كالإنس، وأولهم بالحساب أمة محمد(٥).

وقيل(٦): الأطفال والبله والمجانين وأهل الفترة، لا حساب لهم، والأصح [أنهم يحاسبون] (٧) لعموم المواريد.

(مسألة خلافية)

والوحوش[ل١٦٥أ/ ظ] والطيور(٨) البهائم(٩) [يحشرون للجزاء كما في "البزازية"

---

(١) في (د) [لا بالوزن إلا من استثني منهم].

(٢)ما بين المعكوفتين في(د) مذكورة بعد سطرين.

(٣)في (د) [لا واحدة بعد واحدة، ثم اختلفوا في معنى كونه محاسبا، قيل أن يعلمهم ما لهم وما عليهم من الثواب والعقاب بأن يخلق فيهم علما ضروريا، وقيل أن يوفقهم بين يديه ويريهم كتب أعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب، وقيل المحاسب هو].

(٤)ما بين المعكوفتين في (د) [غيرهم، وعلى جميع التقادير يحاسب العبد على أقواله وأفعاله واعتقاداته واكساب حواسه لقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾

(٥) في (د) [على ما رواه ابن ماجة: وأول ما يحاسبون من العمل الصلاة ومنما يقضى به بين الناس الدماء.

(٦) في(ب)، [وعلى التقديرين يحاسب العبد على أقواله وأفعاله واعتقاداته واكساب حواسه]

(٧)ما بين المعكوفتين في (د) [خلافه].

(٨) في (ب) [وسائر].

(٩) في (ب) [كلهم].

وهو مذهب الأشعري[(١)]، وعند الماتريدية يحشرون لا للجزاء ثم يكون] [(٢)] ترابا.

ثمَّ الحكمة في المحاسَبة -مع أنَّ المحاسِبَ خبير - إظهار مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان.

واعلمْ أنَّ الحسابَ بعد أخذ العباد كتبَ أعمالهم بعد البعث، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝﴾ [سورة الانشقاق:٧-٨]. [(٣)]، ﴿وأمَّا مَنْ أوتيَ كتابَه وَراءَ ظَهْره فسوفَ يَدعو ثبورا﴾... [(٤)] حق لقوله تعالى: ﴿إنَّ الله سَريع الحسَاب﴾[(٥)]، ﴿ثمَّ إنَّ علينا حسَابَهمْ﴾[(٦)]، والأحاديث فيه كثيرة.

والسؤال حق: لما رواه مسلم أنه ﷺ قال: «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع عن عمره فيما أفناه، وعن جسده فيما أبلاه، وعن عمله فيما عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه**»[(٧)]، وهذا مفهوم عدد، فلا ينافي السؤال عما عدا ما ذكر، على ما ورد في الأحاديث الأخر.

وكتب أعمالهم: أي التي يكتب الحفظة فيها أعمالهم[(٨)] قولًا أو فعلًا أو اعتقادًا و لو سهوًا، حتى أنين المرضى ليعرض عليهم في الآخرة رفقًا بهم، لا للإثابة أو المعاقبة[(٩)] إذ لا معاقبة على السهو والنسيان، وقيل: ما فعله سهوًا أو نسيانًا لا يكتب.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين (ص ٢٥٥)

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [يحشر ويحاسب ثم صار ترابا لقوله تعالى ﴿وإذا الوحوش حشرت، ولما ورد أنه يقتص للجماد من القرناء، وقال بعض أصحابنا يحشر الوحوش لا للجزاء، والحكمة في المحاسبة مع أن المحاسب خبير إظهار مراتب أرباب الكمال وفضائح أصحاب النقصان].

(٣) سورة: الانشقاق، الآيات ٧،٨.

(٤) سورة: الانشقاق، الآيات ١٠، ١١

(٥) سورة: آل عمرا، الآية ١٩٩

(٦) سورة: الغاشية، الآية ٢٦.

(٧) لم يخرجه مسلم، وخرجه الترمذي، بَابٌ فِي الْقِيَامَةِ، (٤/ ٦١٢)، رقم (٢٤١٧)

(٨) في (ب) [في الدنيا].

(٩) في (ج، د) [في الجميع].

وللجن أيضًا يكتب ما فعلوه لا [1] للمجنون.

وللصبي يكتب حسناته لا سيئاته، واختلف في ثوابه، والمعتمد له، وقيل: لأبويه حق لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عليكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ [2]، والأحاديث فيه كثيرة. والحكمة في الكتب مثل ما في الحساب.

واختلفوا في كتب قصد القلب، [3] فهو على خمس مراتب:

الأول: [4] هو الهاجس[5].

الثاني: [6] هو الخاطر[7].

الثالث: [8] وهو حديث النفس[9].

الرابع: [10] هو الوهم[11].

---

(١) في (ب) [يكتب].

(٢) سورة: الانفطار، الآيات ١٠، ١١

(٣) في (ب) [وأما القصد القلبي].

(٤) في (ب) [ما يلقي في القلب بغير صنع و].

(٥) الهاجس: عند أهل الطريق: فقد الخاطر الأول ثم يكون إرادة، ثم هما، ثم عزما، ثم قصدا، ثم نية. نظر: التوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٣٤٢).

(٦) في (ب) [جريانه فيه و].

(٧) الخاطر: وارد قلبي يهبط على القلب في صورة خطاب ومطالبة. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٧٥٢).

(٨) في (ب، د) [ما يقع فيه من التردد هل يفعل أم لا].

(٩) قالوا: الخاطرُ اسمٌ لما يخطر ببالك ولا يكون له استقرارٌ في الباطن، فإن استقرَّ فهو الهاجسُ وإن استقر ولم يخرج ولكن لم يترجَّح أحدُ جانبي الفعل أو الترك فهو حديثُ النفس. ينظر: التعريفات الفقهية، (ص ٨٤.

(١٠) في (ب، د) [ترجيح قصد الفعل و].

(١١)الوهم: بالفتح وسكون الهاء قد يطلق على الاعتقاد المرجوح، والمراد بالاعتقاد التصديق والحكم. هذا لكن المختار أنّ الوهم من قبيل التصوّر وقد سبق في لفظ الحكم. وقد يطلق على القوة الوهمية من الحواس الباطنة وهي قوة مرتّبة في الدماغ كلّه لكن الأخصّ بها هو آخر التجويف الأوسط من الدماغ المسمّى بالدودة تدرك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات، كالقوة الحاكمة في الشاة بأنّ الذئب مهروب عنه، والولد معطوف عليه. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٨٠٨).

الخامس: [١] هو العزم [٢][٣].

[٤] الأول لا يكتب ولا يحاسب [٥] إجماعًا.

والثاني والثالث [٦] مرفوعان بالحديث [٧]، وهو قوله: «**إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل**» [٨]، وحديث النفس إذا ارتفع فما قيل أولى منه [٩].

وأما الهم: فقد صح أنه بالحسنة يكتب حسنة، وبالسيئة لا يكتب، ثم ينظر فإن تركها لله تعالى يكتب حسنة، وإن فعلها يكتب سيئة واحدة؛ أي: يكتب فعله واحدة، لا الهم أيضًا [١٠].

والخامس فالمحققون [١١] على أنه يؤاخذ به، وقيل لا يؤاخذ به [١٢].

---

(١) في (ب، د) [قوة ذلك القصد و].
(٢) في (ب، د) [المصمم].
(٣) العزم: عقد القلب على إمضاء الأمر. ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٢/ ١٧٣٥، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ٢٤١.
(٤) في (ب، د) [فقالوا]، (د) [السبكي].
(٥) في (ب،) [عليه].
(٦) في (د) [إن قدر على رفعهما].
(٧) في (ب) [الصحيح].
(٨) صحيح مسلم، كِتَابُ: الْإِيمَانَ، بَابُ: تَجَاوُزِ اللهِ عَنْ حَدِيثِ النَّفْسِ وَالْخَوَاطِرِ بِالْقَلْبِ، إِذَا لَمْ تَسْتَقِرَّ، (١/ ١١٦، رقم (١٢٧).
(٩) في (د) [وهذه المراتب الثلاث لا أجر فيها في الحسنات أيضًا لعدم القصد.
(١٠) في (ب) [وإن قدر على دفعهما، والرابع يكتب بالحسنة حسنة ولا يكتب بالسيئة،].
ينظر: تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦ ه)، (قضاء الأرب في أسئلة حلب) (ص ١٥٨ - ١٦٢)، تحقيق: محمد عالم عبد المجيد الأفغاني، المكتبة التجارية مكة المكرمة - مصطفى أحمد الباز، سنة النشر: ١٤١٣ ه.
(١١) في (د) [من الفقهاء وغيرهم].
(١٢) في (ب) [حق: لقوله تعالى ﴿إن عليكم لحافظين كرامًا كاتبين﴾، وفي (د) [والأصح هو الأول لقولهعليه السلام إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار، أما القاتل فظاهر، وأما المقتول فلكونه حريص على قتل صاحبه، ولكنهم قالوا إن العزم على المعصية وإن كتب سيئة لكنهما لا يساويها، ثم السيئة المرجوع عنها بعدد الهم بها تكتب حسنة إذا تركها خوف الله تعالى، وكذا الحسنة المهموم بها التي تركها لمانع تكتب حسنة كاملة].

والميزان: [١] هو ما يعرف به مقادير الأعمال، نؤمن به ونفوض كيفيته إلى الله تعالى.

وقيل[٢]: أجمع أهل الحق على أنه ميزان حسي له كفتان ولسان، توضع فيه صحف الأعمال، صحف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان، وصحف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان.

حق: لقوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[٣] [ل١٦٦أ/ و]، ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٦ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾[٤]، وفيه أحاديث كثيرة.

قيل: إنَّه مختَصٌّ بالمؤمنين، وليس للكفَّار ميزان؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ۝١٠٥﴾[٥]

والجواب عنه: وزناً نافعاً لا مطلقاً؛ لأنَّ قولَه تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾[٦]، ﴿ومَنْ خَفَّتْ مَوازينه فأولئكَ الذينَ خَسروا أنفسَهم﴾[٧]، [وهذا صريح في أن للكافر ميزان، ولا يختص بالمؤمنين كما قيل.[٨]][٩].

---

(١) في (ب) [قيل].

(٢) في (د) [بعض المغاربة].

(٣) سورة: الأنبياء، الآية ٤٧

(٤) سورة: القارعة: ٧- ٨].

(٥) سورة: الأنبياء ٤٧

(٦) سورة: القارعة ٦ -٧

(٧) سورة: الأعراف: ٩].

(٨) في (ب) [قيل: أنه مختص بالمؤمنين وليس للكفار ميزان لقوله تعالى ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا﴾. والجواب عنه أي وزنًا نافعًا.

ولما أنكر المعتزلة الميزان، وقالوا المراد بالميزان الواقع في النصوص أو العدل أشارنا إلى الجواب عنه بقولنا].

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [وعليه ورد الأثار قيل إنه مختص للمؤمنين وليس للكفار ميزان لقوله تعالى ﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا﴾ والجواب: وزنا فعالا مطلقا؛ لأن قوله تعالى، ﴿وأما من خفت موازينه فأمه هاوية، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم صريح في الميزان في حق الكفار ولأنهم مخاطبون بالإيمان والعقوبات والمعاملات والعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة فلا مانع من وزن سيئاتهم غير الكفر ليجازوا عليها بالعقوبات زيادة على عقوبة كفرهم، ثم الأصح أن الميزان واحد لكل أمة، وقيل لكل أمة ميزان مخصوص، ولما أنكر المعتزلة الميزان زعمًا أن الأعمال لا يبقى فلا يمكن وزنها، بل المراد بالميزان الواقع في النصوص هو العدل، إشارة إلى الجواب عنه بقوله].

توزن به الكتب(١): التي اشتملَتْ على أعمال العباد بناءً على أنَّ الحسنات تكتَب في كتاب والسيئات في كتاب، فيوضَع كلٌّ منهما في كفَّة.

أو الاعمال بعد التجسيم [بأن يجعل الله تعالى الأعمال الحسنة أجسامًا نورانية، والأعمال السيئة أجسامًا ظلمانية](٢).

وفائدة الميزان مثل ما مرَّ في الحساب.

والصراط: وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الأولون والآخرون، أدق من الشعر وأحد من السيف(٣)، والناس مختلف في المرور عليه،(٤) موجود الآن كالجنة والنار(٥).

(٦)وقيل: يخلقه الله تعالى حين يضرب على جهنم.

والعرش والكرسي واللوح والقلم وهول المحشر(٧) حق يجب لنا الاعتقاد، والعلم بحقائقها إلى الله تعالى.

[وانكشاف حقائق الأشياء فيه أي: في المحشر.

والاطلاع أي: اطلاع أهل المحشر.

عليها أي: حقائقها حق، ولذا قالوا لا كذب في الآخرة](٨) وأجابوا عن قوله تعالى

---

(١) في (ب) [التي اشتملت على أعمال العباد].

(٢)ما بين المعكوفتين في (د) [بناء على أن الحسنات تكتب في كتاب والسيئات في كتاب فيوضع كل منهما في كفة على ما ذكرناه، وأعيان الاعمال بعد التجسيم بأن يجعل الله تعالى الاعمال الحسنة أجساما نورانية، والأعمال السيئة أجساما ظلمانية، أو بأن يخلق الله تعالى أجساما نورانية على عدد الاعمال االحسنة وأجساما ظلمانية على عدد الأعمال السيئة من غير تغير الأعمال عن العرضية، وفائدة الميزان مثل ما مر في الحساب]].

(٣) في (ب، د) [على ما ورد في الصحيحين].

(٤) في (ب، د) [قال الفاكهاني الصراط الذي وصفناه].

(٥)في (د) [والإخبار عنه صدق].

(٦) في (ب،) [وقال بعضهم].

(٧) في (ب، د) [أي ما ينال الناس فيه من الشدائد والمخاوف والمصائب].

(٨)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

﴿وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٣﴾﴾[١] مع أنَّهم كانوا مشركين في الدنيا: بأنَّ معناه: "ما كنَّا مشركين في اعتقادنا وظنوننا"؛ لأنَّهم يعتقدون في أنفسهم أنَّهم موحدون لا مشركون

والحوض حق لقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾﴾[٢]، والأحاديث فيها كثيرة

والجنة والنار أي دار الثواب والعقاب في الآخرة

حق[٣] للآيات والأحاديث الكثيرة، ولقصة آدم وحواء[٤].

مخلوقتان الآن لقصة آدم وحواء، ولقوله تعالى: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾﴾[٥]، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٦]، إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر[٧]،

فإن قيل: لو كانا موجودين الآن.. لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[٨]، لكن اللازم باطل لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٩].

قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكلها بعينه، وإنما المراد به أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله آخر، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل بكيفية الخروج عن الانتفاع به.

ولو سلم.. فيجوز أن يكون المراد به أن كل ممكن فهو هالك في حد نفسه، بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنسبة إلى الوجود الواجبى بمنزلة العدم.

---

(١) سورة: الأنعام الآية ٢٣.

(٢) سورة: الكوثر، الآية (١).

(٣)في (د) [لما دلت عليه].

(٤) في (ب، د) [وحمل الجنة في قصتهما على بستان من بساتين الدنيا، وحمل آدم على رجل كان اسمه آدم وكان في حديقة له على ربوة فعصى فأهبط منها إلى بطن الوادي باطل، إنما قاله المنكرون..].

(٥) سورة: آل عمران: الآية ١٣٣

(٦) سورة: البقرة، الآية ٢٤.

(٧) في (ب، د) [وقوله تعالى ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسادا﴾، ونحوه مما يدل على الاستقبال يحتمل الحال والاستمرار فلا يعارض ما تلوناه.]، وهذه في (د) مذكورة بعد عدة أسطر.

(٨) سورة: الرعد، الآية ٣٥.

(٩) سورة: القصص، الآية ٨٨

[وأما ما قيل: إن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال، وفي عالم الأفلاك يستلزم الخرق والالتئام، وهو باطل، وفي عالم آخر محال أيضًا، إذ لم يثبت وجوده فهو باطل أيضًا، لابتنائه على قول الحكماء المنكرين أصلهم الفاسد من أن الافلاك لا يقبل الخرق والالتئام(١).

باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها لقوله تعالى: في حق الفريقين ﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾(٢) والمراد بالبقاء عدم طريان العدم المستمر عليه فلا ينافي هلاكهما لحظة تحقيقًا لمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(٣) (٤)](٥) [ل١٦٦أ/ ظ]

فإن قيل: القوى الجسمانية متناهية فلا يقبل الخلود [فيهما] (٦).

[قلنا: هذه الشبهة تندفع عند إسناد(٧) الحوادث كلها إلى الفاعل المختار الحكيم،(٨)](٩)

---

(١) في (ب) [لأن كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا او ظلال بالنسبة إلى الوجود الواجبى].

(٢) البقرة١٦٢

(٣) [القصص: ٨٨].

(٤) في (ب) [وهو المراد بالبقاء هنا على أنه لا دلالة في الآية على الفناء كما عرفت آنفًا.].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [باقيتان لا تفنيان ولا يفنى أهلها لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض﴾، وأما ما قيل من انهما تهالكان ولو لحظة تخفيفا بمعنى قوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ فلا ينافي البقاء بمعنى عدم طريان العدم المستمر عليه، وهو المراد بالبقاء هنا على أنه لا دلالة في الآية على الفناء على ما عرفت آنفا].

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٧) في (ب) [بأن هذا قواعد فلسفية غير مسلمة عند القائلين باستناد].

(٨) في (ب) [فعلى تقدير تناهي القوي وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله تعالى بدله آخر فيدوم الثواب والعقاب، كما قال الله تعالى ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودًا غيرها ليذوقوا العذاب﴾].

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [الخلود وأيضا الرطوبات البدنية التي مع مادة الحياة نعني بالحرارة سما حرارة جهنم فيفضي إلى الفناء بالضورة وأيضا دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل، قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولا صحة عند القائلين باستناد الحوادث كلها إلى القادر المختار فعلى تقدير تناهي القوى وزوال الحياة يجوز أن يخلق الله تعالى بدله أخر فيدوم الثواب والعقاب، قال الله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقو العذاب].

[في الكبائر والشفاعة]

والكبيرة: اختلفت الروايات في عددها فروي عن ابن عمر[(١)] أنها تسعة: الشرك بالله، وقتل النفس بغير حق، وقذف المحصنة،[(٢)] والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد[(٣)] في الحرم.

وزاد أبو هريرة[(٤)] في رواية أكل الربا.

وزاد على[(٥)] رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر.

وزاد في رواية لمسلم شهادة الزور[(٦)]

قالوا: ليس المراد الحصر [بل ذكر ما هو أكبر الكبائر][(٧)]، وإلا فقد روي عن ابن عباس أنها سبعون[(٨)(٩)].

---

(١) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، ينظر: الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٠٩ – ١٩٨٩، بَابُ جَزَاءِ الْوَالِدَيْنِ، ص ١٧، رقم (٨).

(٢) قَذَفَ الْمُحْصَنَةَ قَذْفًا: رَمَاهَا بِالْفَاحِشَةِ وَالْقَذِيفَةُ الْقَبِيحَةُ وَهِيَ الشَّتْمُ وَقَذَفَ بِقَوْلِهِ تَكَلَّمَ مِنْ غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلَا تَأَمُّلٍ. ينظر: المصباح المنير، (٢/ ٤٩٤).

(٣) الإلحاد الميل عن طريق الإسلام. ينظر: الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، ص ٢٤٨.

(٤) صحيح البخاري، كِتَابُ: الوَصَايَا، بَابُ: قَوْلِ اللهِ تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، ٤/ ١٠، رقم (٢٧٦٦).

(٥) ذكره في: الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، ط: مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، (٢/ ١٣٠١).

(٦) في (د) [وفي رواية لمسلم عن أبي بكر قال: كنا عند رسول اللهعليه السلام فقال: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثًا الإشراك بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور].

(٧)ما بين المعكوفتين في (د) [على ما ذكر في هذه الروايات بل ذكر أفحش الكبائر].

(٨)في (د) [ويروى أنها سبع مائة].

(٩) أخرجه البيهقي، ولفظه: قِيلَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: الْكَبَائِرُ سَبْعٌ؟ فَقَالَ: "هِيَ إِلَى السَّبْعِينَ أَقْرَبُ "ينظر: شعب الإيمان، لأحمد بن الحسين بن على بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، حققه وراجع نصوصه =

[فإن قيل: إن تعداد أكبر الكبائر مشكل؛ لأن معناها كبيرة أكبر حينئذ جميع ما عداها من الكبائر، فلا يكون إلا واحدة] (١).

[أجيب بأن موصوفها إذا كان متعددًا.. يستقيم بلا إشكال؛ لأن المعنى حينئذ: متعدد في الكبائر كل منه أكبر من جميع ما عدا ذلك المتعدد، مثلًا تسعة من الكبائر كل تلك التسعة أكبر من جميع ما عدا تلك التسعة. (٢)

وقال بعضهم: كلُّ صغيرة أصرَّ عليها فهي كبيرة، وكلُّ معصية استغفرَ عنها فهي صغيرة.

والمراد بالكبيرة ههنا غير الكفر، إذ لا نزاعَ فيه] (٣).

ولا تخرج العبد المؤمن عن الإيمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان.

خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: (٤) تخرجه عن الإيمان ولا تدخله في الكفر، ويثبتون المنزلة بين المنزلتين أي (٥) بين الإيمان والكفر (٦).

[واستدلوا عليه بوجوه]:

الأول: الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وعصاة المؤمنين نحو قوله

وخرج أحاديثه: الدكتور عبد العلى عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بومباي – الهند، ط: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بومباي بالهند، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، فصل في بيان كبائر الذنوب وصغائرها وفواحشها، (١/ ٤٦٣، رقم (٢٩٠).

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [الي غير ذلك من الروايات الصحيحة حتى روي أنها سبع مائة.].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) في (ب) [أنها].

(٥) تفسير للمنزلة بين المنزلتين.

(٦) في (ب) [على أن الأعمال داخلة في الإيمان عندهم بقوله لا بين الجنة والنار، صاحب الكبيرة مخلد في النار عندهم، وهذا بناة على أصلهم من أن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان عندهم فإذا انتفي الجزاء انتفي الكل أيضا]، وفي (د) [لا بين الجنة والنار، على ما زعم، وهذا بناء على أصلهم من الأعمال جزء من حققيقة الإيمان عندهم.].

تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۝﴾[1] ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾[2][3].

قلنا: [بعد][4] تسليم كون الصيغ للعموم: أن العموم غير مراد في الأول للقطع بخروج التائب وأصحاب الصغائر عنه فيجوز تخصيصه بعدها بمرتكب الكبيرة من المؤمنين أيضًا بالأدلة الدالة على خروجهم عن النار[5].

والجواب عن الثاني:

أن معنى ﴿مُّتَعَمِّدًا﴾: مستحلًا فعله على ما روي عن ابن عباس[6]، إذ التعمد على الحقيقة إنما غالبًا من المستحل.

أو أن التعليق بالوصف يشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن لإيمانه.

[ويجوز أن يكون المراد بالخلود][7] المكث الطويل لا الدوام جمعًا بين الأدلة[8].

الثاني: بأن الفاسق لو دخل الجنة.. لكان باستحقاق، واللازم باطل، لبطلان الاستحقاق بإحباط السيئات الحسنات.

قلنا: لا نسلم أن الدخول فيها باستحقاق، بل بفضله تعالى.

ولو سلم.. فلا نسلم بطلان الاستحقاق بارتكاب السيئات، للنصوص الدالة على أن الله تعالى لا يضيع أجر من أحسن عملا وعمل صالحًا.

---

(١) سورة: الجن، الآية ٢٣

(٢) في (ب) [الي غير ذلك من الآيات].

(٣) سورة: النساء، الآية ٩٣

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب) [بعدم].

(٥) في (ب، د) [لأن العام الذي خص منه البعض لا يفيد القطع فيجوز تخصيصه بآخر مثله.] وزاد في أوله في (د) [على ما سيأتي].

(٦) صحيح البخاري، كتاب: مناقب الأنصار، بَابُ: مَا لَقِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُعليهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ مِنَ المُشْرِكِينَ بِمَكَّةَ، ٥/ ٤٥، رقم (٣٨٥٥).

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [أو أن الخلود].

(٨) في (ب) [أو أن الخلود وان كان ظاهرًا في الدوام لكنه يجوز أن يراد به المكث الطويل جمعًا بين الأدلة].

الثالث: أنه لو انقطع عذاب الفاسق، لانقطع عذاب الكافر أيضًا، لجامع تناهي المعصية.

قلنا: لا نسلم أن التناهي علة الانقطاع، ولو سلم.. فلا نسلم تناهي معصية الكفر. ولا تدخله في الكفر خلافًا للخوارج

خلافًا للخوارج(١) [مستدلين] (٢) بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحكمْ بما أَنزَلَ الله فأولئكَ هم الكافرون﴾(٣)، ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝﴾(٤) إلى غير ذلك

قلنا: إنها متروكة لظاهر النصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد عليه(٥)

ولنا أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي،(٦) فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به حتى يدخل في الكفر إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على(٧) الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية(٨) أو أنفة(٩) أو كسل [خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة] (١٠) لا ينافيه إلا اذا كان على طريق الاستحلال أو الاستخفاف[لل١٦أ/ و] فإنه حينئذ يكون

---

(١) في (ب، د) [فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لظواهر النصوص الدالة على أن الفاسق كافر].

(٢) في (د) [ولقولهعليه السلام: من ترك الصلاة وتعمدا فقد كفر، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث].

(٣) [المائدة: ٤٤].

(٤) النور ٥٥.

(٥) في (ب) [من عصر النبي صلي اللهعليه وسلم إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.].

(٦)في (د) [على ما سيأتي].

(٧) في (ب) [ارتكاب].

(٨) الحمية: المحافظة على الحرم والذب عن التهمة، ذكره العضد. وقال أبو البقاء: حفظ الحرم، وأن لا ينسب في إهمالها إلى الذم وسقوط النفس وقال الراغب: حميا الكأس سورتها وعبر عن القوة الغضبية إذا فارت وكثرت بالحمية فقيل حميت على فلان أي غضبت عليه. ينظر: الكليات (ص٤٠٩، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٤٧).

(٩) الأنفة: الدرجة التي تورث صاحبها عدم طلب الأجر على العمل لما أشرفعليه من حضرة الإحسان. ينظر والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ٦٥).

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

كافرا، لكونه علامة للتكذيب(١) كسجود الصنم وشدِّ زِنَّارٍ(٢) وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمة الكفر(٣).

وبهذا(٤) يندفع ما يقال من أن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار.. ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافرًا بشيء مما ذكر(٥)، [وقلبه](٦) مطمئن بالإيمان.

وهو أي: صاحب الكفر وقد مات بلا توبة، مؤمن عند جمهور أهل السنة(٧)، خلافًا للمعتزلة فإنهم يقولون: "ليس بمؤمن ولا كافر". (٨)

وقال الخوارج: "إنه كافر"، وقال الحسن البصري: "إنه منافق"(٩)، وكلهم متفقون في تسميته بالفاسق.

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين وتواطئ النصوص عليه.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾(١٠)، يدلُّ على جوازها(١١)؛ لأنا نقول: الاستثناء:

---

(١) في (ب، د) [ولا نزاع في كفر من ارتكب عمدًا ما جعله الشارع من المعاصي علامة تكذيب].

(٢) (زنار): في النسخ: (ذي النار)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور في هذه المسألة.

(٣) في (ب، د) [وعد معصية من المعاصي سهلًا هينًا حتى يرتكبها من غير مبالاتٍ وتجري عنده مجري المباحات، وهذا صورة استحقاق المعاصي. ولنا أيضًا: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة نحو ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره﴾، إلى غير ذلك].

(٤) في (ب) [التقرير].

(٥) في (ب) [من أفعال الكفر وألفاظه].

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [ما دام قلبه].

(٧) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٥٦٠)، وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) تأويلات أهل السنة (١/ ١٤١)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م.

(٨) في (ب، د) [واعلم أنهم كما اختلفوا في حكم صاحب الكبيرة على ثلاث فرق كما عرفت، كذلك اختلفوا في تسميته باسم على ثلاث فرق، ولما ذكر الأول أراد أن يذكر الثاني أيضًا.

(٩) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٥٧)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣).

(١٠) سورة: هود الآيات ١٠٦، ١٠٧.

(١١) في (د) يدل على انقطاع عذاب الكفَّار بأنْ يغفرَ الله تعالى كفرهم

الثالث: أنه لو انقطع عذاب الفاسق، لانقطع عذاب الكافر أيضًا، لجامع تناهي المعصية.

قلنا: لا نسلم أن التناهي علة الانقطاع، ولو سلم.. فلا نسلم تناهي معصية الكفر.

ولا تدخله في الكفر خلافًا للخوارج

خلافًا للخوارج(١) [مستدلين] (٢) بقوله تعالى: ﴿ومَنْ لمْ يَحكمْ بما أَنزَلَ الله فأولئكَ هم الكافرون﴾(٣)، ﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾(٤) إلى غير ذلك

قلنا: إنها متروكة لظاهر النصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر، وللإجماع المنعقد عليه(٥)

ولنا أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي،(٦) فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به حتى يدخل في الكفر إلا بما ينافيه، ومجرد الإقدام على(٧) الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية(٨) أو أنفة(٩) أو كسل [خصوصًا إذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة] (١٠) لا ينافيه إلا اذا كان على طريق الاستحلال أو الاستخفاف[لل١٦أ/ و] فإنه حينئذ يكون

---

(١) في (ب، د) [فإنهم ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار لظواهر النصوص الدالة على أن الفاسق كافر].

(٢) في (د) [ولقولهعليه السلام: من ترك الصلاة وتعمدا فقد كفر، إلى غير ذلك من الآيات والأحاديث].

(٣) [المائدة: ٤٤].

(٤) النور ٥٥.

(٥) في (ب) [من عصر النبي صلي اللهعليه وسلم إلى يومنا هذا بالصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن.].

(٦)في (د) [على ما سيأتي].

(٧) في (ب) [ارتكاب].

(٨) الحمية: المحافظة على الحرم والذب عن التهمة، ذكره العضد. وقال أبو البقاء: حفظ الحرم، وأن لا ينسب في إهمالها إلى الذم وسقوط النفس وقال الراغب: حميا الكأس سورتها وعبر عن القوة الغضبية إذا فارت وكثرت بالحمية فقيل حميت على فلان أي غضبت عليه. ينظر: الكليات (ص٤٠٩، والتوقيف على مهمات التعاريف، (ص ١٤٧).

(٩) الأنفة: الدرجة التي تورث صاحبها عدم طلب الأجر على العمل لما أشرفعليه من حضرة الإحسان. ينظر والتوقيف على مهمات التعاريف (ص ٦٥).

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

كافرا، لكونه علامة للتكذيب(١) كسجود الصنم وشدِّ زِنَّارٍ(٢) وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بكلمة الكفر(٣).

وبهذا(٤) يندفع ما يقال من أن الإيمان إذا كان عبارة عن التصديق والإقرار.. ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافرًا بشيء مما ذكر(٥)، [وقلبه](٦) مطمئن بالإيمان.

وهو أي: صاحب الكفر وقد مات بلا توبة، مؤمن عند جمهور أهل السنة(٧)، خلافًا للمعتزلة فإنهم يقولون: "ليس بمؤمن ولا كافر". (٨)

وقال الخوارج: "إنه كافر"، وقال الحسن البصري: "إنه منافق"(٩)، وكلهم متفقون في تسميته بالفاسق.

والله تعالى لا يغفر أن يشرك به بإجماع المسلمين وتواطئ النصوص عليه.

لا يقال: قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (١٠)، يدلُّ على جوازها(١١)؛ لأنا نقول: الاستثناء:

---

(١) في (ب، د) [ولا نزاع في كفر من ارتكب عمدًا ما جعله الشارع من المعاصي علامة تكذيب].

(٢) (زنار): في النسخ: (ذي النار)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور في هذه المسألة.

(٣) في (ب، د) [وعد معصية من المعاصي سهلًا هينًا حتى يرتكبها من غير مبالات وتجري عنده مجري المباحات، وهذا صورة استحقاق المعاصي. ولنا أيضًا: النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة نحو ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره﴾، إلى غير ذلك].

(٤) في (ب) [التقرير].

(٥) في (ب) [من أفعال الكفر وألفاظه].

(٦) ما بين المعكوفتين في (ج) [ما دام قلبه].

(٧) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٥٦٠)، وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) تأويلات أهل السنة (١/ ١٤١)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ/ ٢٠٠٥ م.

(٨) في (ب، د) [واعلم أنهم كما اختلفوا في حكم صاحب الكبيرة على ثلاث فرق كما عرفت، كذلك اختلفوا في تسميته باسم على ثلاث فرق، ولما ذكر الأول أراد أن يذكر الثاني أيضًا.

(٩) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٥٧)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣).

(١٠) سورة: هود الآيات ١٠٦،١٠٧.

(١١) في (د) يدل على انقطاع عذاب الكفّار بأنْ يغفرَ الله تعالى كفرهم

إما في الخلود في النار، فالمستثنى هم الفساق من المؤمنين لا الكافر.

ولو سلم أنه الكافر.. فمعنى الآية: أن أهل النار ينقلون منها إلى الزمهرير وغيره من أنواع العذاب، فلا ينافي الخلود.

أو من قوله في ﴿النَّارِ﴾ فالمستثنى زمان توقفهم في الموقف للحساب، أو مدة تلبثهم في الدنيا والبرزخ.

(مسألة خلافية)

ثم] (١) اختلفو في جوازها عقلًا. (٢).

فذهبت الأشاعرة: إلى جوازه(٣)، كما جوزوا خلود المؤمنين في النار عقلًا.

مستدلين: بأنه تصرف في ملكه فلا يكون ظلمًا(٤) [ولا يكون قبحًا(٥)](٦)، الا أن السمع ورد على خلافه [فلا يحكم بوقوعها] (٧).

[وقالت الماتريدية: إنها] (٨) لا يجوز عقلًا كما لا يجوز نقلًا(٩) لأنه حكيم، والحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن، وما يكون على خلاف قضية الحكمة لا يجوز على الله تعالى لأن أفعاله تعالى لا تخلوا عن الحكمة(١٠).

لأن الكفر يعتقد للأبد، فيجازى بعقوبة الأبد، بخلاف سائر الذنوب(١١)

---

(١)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب، د) [اعلم أنهم اتفقوا على عدم المعرفة بالشرك بالله تعالى نقلًا، ثم اختلفوا في جوازه عقلًا].

(٣) في (ب) [لأن الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير رضاه فلا يمتنع للعقل الحكم بجوازه].

(٤) ينظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع (ص ٦٤)، شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٣٥).

(٥) في (ب) [عقلًا].

(٦) ما بين المعكوفتين في(د) [فيجوزه العقل].

(٧)ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨)ما بين المعكوفتين في(د) [وقال مشايخنا الماتريدية].

(٩) في (د) [أن يغفر الله تعالى الكفر والشرك ويخلده في الجنة، ولا تخليد المؤمنين في النار].

(١٠) ينظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص ١٧٢)، شرح العمدة للنسفي (ص ٤٢٣)

(١١) في (د) [لأنها لا تفعل للأبد، ولأن الكفر قبيح لعينه لا يحتمل الرفع فيعاقبعليه بما لا يرفع بخلاف سائر الذنوب].

ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[١]، و ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾[٢][٣]، إلى غير ذلك[٤].

والمعتزلة خصصوها بالصغائر أو الكبائر المقرونة بالتوبة،[٥] لوجهين:

الأول: الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة.

قلنا: أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع لا على الوجوب، وقد كثرت النصوص في العفو أيضًا، فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد، على أن الخلف في الوعيد كرم، فيجوز على الله تعالى[٦] وإن منعه بعض أصحابنا[٧].

الثاني: أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه.. كان ذلك تقريرًا له على الذنب وإغراء للغير عليه، وهذا ينافي حكمة إرسال الرسل.

والجواب: أن مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم، كيف؟ والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية في التهديد يرجح جانب الوقوع[٨]، وكفى به زاجرًا.

واختلفو في مغفرة [ذنوب الكافر] [٩] سوى كفره وفي قبول حسناته[١٠]

---

(١) سورة: الزمر، الآية ٥٣

(٢) سورة: النساء، الآية ٤٨.

(٣) في (د) [إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم، ولأن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع أن فيه نفعا لعباده والأيات والأحاديث في هذا الباب كثيرة].

(٤) في (ب) [ولأن العقاب حقه فيحسن إسقاطه مع ان فيه نفعًا لعباده].

(٥)في (د) [وقالوا إنه لا يغفر الكبائر الغير مقرونة بالتوبة].

(٦)في (د) [عند بعض مشايخ أهل السنة].

(٧)في (د) [لكونه تبديلًا للقول وقد قال الله تعالى ﴿ما يبدل القول لدي﴾..

(٨)في (د) [إلى كل أحد].

(٩)ما بين المعكوفتين في (د) [المكتسبة للكافر في حال كفره، وكذا في مقبولية حسناته].

(١٠) في (ب) [وهل يجوز مغفرة الذنوب المكتسبة للكافر حال كفره سوي كفره ففيه خلاف،].

فقال القاضي عياض من الأشاعرة:(١) قد انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم ولا يثابون عليها ولا يخفف(٢) عذابهم(٣)(٤)، لقول عائشة يا رسول الله: ابن جدعان(٥) كان في الجاهلية يصل الرحم ويطعم المساكين[ل١٦٧أ/ ظ]، فهل ينفعه؟ قال: "لا ينفعه"(٦).

قال البيهقي(٧): يجوز أن يكون حديث ابن جدعان وما ورد من الآيات والأحاديث في بطلان خيرات الكافر إذا مات على الكفر محمولًا على أن تلك الخيرات لا يكون لها

---

(١) في (ب) [في شرح مسلم].
(٢) في (ب) [عنهم].
(٣) في (ب، د) [لكن أشد عذابًا من بعض بحسب جرائمهم، وكذا لا ينفعهم حسناتهم المكتسبة في حال كفرهم].
(٤) ينظر: القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ) إكمال المعلم بفوائد مسلم (١/ ٣٨٧) تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
(٥) عَبْد الله بْن جَدْعَانَ بْن عَمْرو بْن كَعْب التَّيمِيُّ: قرَشِيٌّ مَشْهور، يَجْتمع مَعَ أَبي بَكْر الصديق في عَمْرو بْن كَعْب، ومات قبل الإسلام. ينظر: تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (٤ / ١٢٩) تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٨ م، والإصابة في تميز الصحابة (٤ / ٣٤).
(٦) صحيح مسلم، كِتَابُ: الْإِيمَانَ، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ مِنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ لَا يَنْفَعُهُ عَمَلٌ، ١/ ١٩٦، رقم (٢١٤).
(٧) الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى البيهقي الخسروجردي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتوفى بنيسابور في جمادى الأولى سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، عن أربع وسبعين سنة. تفقه وسمع بخراسان وأكثر عن أبي الحسن العلوي وهو أكبر شيوخه ورحل إلى الجبال والعراق والحجاز وسمع بها وبلغ مشايخه إلى نحو مائة فمهر وتفرَّد وغلبعليه الحديث واشتهر به، ثم رجع إلى بلده وأخذ عن الحاكم النيسابوري وصار أكبر أصحابه وفاقعليه في أنواع العلوم، فصنَّف "المبسوط في نصوص الشافعي" في عشر مجلدات و "السنن الكبير" و"السنن الصغير" و"كتاب معرفة السنن والآثار" وقد سمعواعليه بنيسابور وهو الذي يضطر إليه فقهاء الشافعية وكتاب "الأسماء والصفات" و"دلائل النبوة" و"شعب الإيمان" و"مناقب الشافعي" و "مناقب أحمد بن حنبل" و "كتاب البعث" و "كتاب الاعتقاد" و"كتاب الدعوات" و"كتاب الزهد" و "كتاب المدخل" و"كتاب الآداب" و"كتاب الترغيب" و "كتاب الإسراء" و"كتاب الخلافيات" وغير ذلك. أقام بنيسابور مدة وحدَّث بتصانيفه وأخذ عنه خلق، ثم عاد ومات بها وحُمل إلى قريته خسر وجرد ودفن بها. وكان زاهدًا صائم الدهر، قائمًا بنصرة مذهب الشافعي. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (١/ ١٣٩، ١٤٠)

موضع التخليص من النار وإدخال الجنة، فلا ينافي جواز التخفيف بها من عذابه الذي يستوجبه على جناياته التي ارتكبها سوى الكفر(١)(٢).

قلت: (٣) يؤيده عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الله لا يَغفر أنْ يشرَكَ به ويَغفر ما دونَ ذلكَ لِمَنْ يَشاء﴾(٤)، لكنه مبني على أن الكافر يستحق العذاب لما ارتكبه سوى الكفر.

إذا لم يكن عن استحلال واستهانة؛ لأن استحلال المعصية(٥) صغيرة كانت أو كبيرة كفر(٦)، وكذا الاستهانة بمعنى عدها هينة يرتكبها من غير مبالاة [كفر لو ثبت حرمتها بقطعي(٧)] (٨)؛ لما فيه من [امارة] (٩) التكذيب المنافي للتصديق، وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار، وعلى سلب اسم الإيمان عنهم.

ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أو لا؛ لدخولها تحت قوله تعالى: ﴿ويَغفر ما دونَ ذلك﴾(١٠)، ولقوله تعالى: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ

---

(١) في (ب) [يخفف عنهم عذابهم بالمغفرة وينفعهم حسناتهم المكتسبة].

(٢) ينظر: البعث والنشور (ص ٦٢).

(٣) في (ب، د) [وقال بعض المتأخرين من مشايخنا: والذي قاله البيهقي وهو الحق الذي يشهد له اطلاق قوله تعالى...، ورجحه اللقاني أيضا وقالوا إن حسنات الكافر إذا ختم له بالإسلام مقبولة وإن مات على الكفر بطل لقوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾، لما رواه البخاري عن حكيم بن حزام قال: قلت يا رسول الله أرأيت شيئا كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة أو عتاق وصلة رحم فهل فيها من أجر، فقال النبيعليه السلام: أسلمت على ما سلف من خير، وروى الدار قطني: إذا أسلم الكافر فحسن إسلامه كتب الله له كل حسنة كان فعلها، ومحى عنه كل سيئة كان فعلها، وكان عمله بعد ذلك الحسنة بعشر أمثالها، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله تعالى عنها، وقال العراقي في شرح البخاري من قال: الكافر لايثاب على عمله يريد إذا أسلم].

(٤) سورة: النساء، الآية ٤٨

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [بمعنى اعتقادها].

(٦) في (ب) [فلا يغفر].

(٧) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ١٠٦)، وشرح المقاصد في علم الكلام (٢ / ٢٧٠).

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [وتحري مجرى المباحات لو اشتبهت حرمتها بدليل قطعي على ما صرح به في الجوهرة، وذلك].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) سورة: النساء الآية ٤٨

أَحْصَىٰهَا﴾[١]، والإحصاء إنما يكون للسؤال والمجازاة.

خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا: إذا اجتنب الكبائر.. لم يجز تعذيبه لقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾[٢].

قلنا: المراد بالكبائر هنا الكفر لكماله[٣]، وإنما جمع[٤] باعتبار [أنواعه][٥].

ويجب أي العقاب

على الكبيرة، وإنما قلنا هنا: "يجب"[٦] لأن العفو عن الصغائر بالكلية جائز فلا يكون العقاب عليها واجبًا، بخلاف الكبائر لأنهم قالوا: لابد من نفوذ الوعيد في بعض العصاة من[٧] الموحدين لئلا يخلوا نصوص الشرع[٨] عن الصدق بالكلية، وإن جاز الخلف في الوعيد بالنسبة إلى بعض الأشخاص لكونه كرمًا، فحينئذ يجب تعذيب بعض مرتكب الكبيرة بمقتضى وعيده.

[٩]واختلفوا في أن الواجب أن يعتقد أن كل نوع من الكبائر لابد من عقاب طائفة من مرتكبيه، أو يكفي في أداء ذلك الواجب أن يعتقد أن نوع الكبائر يعذب طائفة من مرتكبيها من غير نظر إلى عموم أنواعها ولا خصوص بعضها.

فمنهم من ذهب إلى الأول ومنهم من ذهب إلى الثاني[١٠].

---

(١) سورة: الكهف، الآية ٤٩.

(٢) سورة: النساء، الآية ٣١

(٣) في (د) [فينصرف إليه المطلق].

(٤) في (د) [اللفظ].

(٥) ما بين المعكوفتين في (د) [أنواع الكفر].

(٦) في (ب) [وفي الصغيرة يجوز].

(٧) في (ب) [المؤمنين].

(٨) في (ب) [الدالة على الوعيد].

(٩) في (ب) [الكنهم].

(١٠) في (ب، د) [ورجح الأبي الأول حيث قال انعقد الإجماع على أنه لابد من نفوذ الوعيد في طائفة من العصاة لأن الله تعالى توعدهم وكلامه تعالى صدق فلابد من وقوعه، ثم بقي النظر هل المراد طائفة من جميع العصاة أو طائفة من كل صنف منهم وهذا هو الظاهر لأن الله تعالى توعد كل صنف على حدته وهو ظاهر كلام القاضي].

ولا يجوز سؤال المغفرة للكل أي كل فرد[١] من عصاة المؤمنين.

عن الكل أي عن كل فرد[٢] من المعاصي،[٣] لأنه ينافي ما مر من أنه لابد من نفوذ الوعيد في طائفة من عصاة المؤمنين ولو في فرد.

يعني: إذا قصد الداعي مغفرة كل ذنب لكل واحد.. لا يجوز[٤]، وأما إذا قصد المغفرة للجميع في الجملة.. فيجوز، لأنه يجوز أن يغفر[ل١٦٨أ/ و] لكل فرد فرد بعضا من ذنوبه.

والشفاعة ثابتة للرسل والأخيار جمع خير.

في حق أهل الكبائر من المؤمنين [لقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ﴿٤٨﴾﴾[٥]، فإن سوقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة، وإلا لما كان لنفي نفعها في الكافرين عن قصد تقبيح حالهم وتحقيق بؤسهم معنىً؛ لأن مثل هذا المقام يقتضي أن يوسموا بما يخصم لا بما يعمهم وغيرهم.

وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يردعليه أنه إنما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، والخصم لا يقول به.. إلى غير ذلك من][٦] الآيات والأحاديث[٧]

[واحتجت المعتزلة] [٨] على نفيها [بقوله تعالى: ﴿واتَّقوا يَوماً لا تَجزي نفس عن نفس شيئاً ولا تقبَل منها شفاعة﴾ [٩] ونحوه.

والجواب: لا نسلم دلالتها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال، ولو سلم

---

(١) في (ب) [فرد].

(٢) في (ب) [فرد].

(٣) في (د) [صغيرة أو كبيرة].

(٤) في (ب) [لما ذكرناه].

(٥) سورة: المدثر، الآية ٤٨.

(٦) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٧) في (ب) [في هذا الباب كثيرة].

(٨) ما بين المعكوفتين في(د) [وما تمسك به المعتزلة].

(٩) سورة: البقرة: الآية ٤٨.

ذلك.. لكن] [١] يجب تخصيصها بالكفار جمعًا بين الأدلة.

[ولما كان أصل العفو والشفاعة ثابتة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والإجماع، قالت المعتزلة: بالعفو عن الصغائر مطلقًا وعن الكبائر بعد التوبة، وبالشفاعة لزيادة الثواب، وكل منهما فاسد.

أما الأول: فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم، فلا معنى للعفو.

وأما الثاني: فلأن النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية[٢]،][٣]

وهم أي أهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وإن ماتوا بلا توبة لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝﴾[٤] ونفس الإيمان عمل خير[٥] لا يمكن أن يرى جزاؤه قبل دخول النار ثم يدخل النار أبدًا؛ لأنه باطل بالإجماع، فتعين الخروج من النار[٦].

وقالت المعتزلة والخوارج: [وهم يخلدون في النار، وقد ذكرنا الجواب عنه بالتفصيل آنفًا] [٧].

[فصل في الإيمان والإسلام]

الإيمان [٨] في اللغة التصديق، وفي الشرع:

تصديق محمد ﷺ في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من الله تعالى إجمالًا فيما علم

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [يجب تخصيصه بالكفار جمعًا بين الأدلة.]

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) سورة: الزلزلة الآية ٧

(٥) في (ب) [الي غير ذلك].

(٦) في (د) [إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عدم خلود المؤمنين في النار].

(٧) ما بين المعكوفتين في (د) [إن مرتكب الكبيرة من المؤمنين وقد مات بلا توبة مخلد في النار على ما بيناه مع الفرق بين مذهبيهما].

(٨) في (ب) [وهو].

إجمالًا وتفصيلًا فيما علم تفصيلًا، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة [والصوم] [(١)] وحرمة الخمر عند السؤال عنهما.. لم يكن مؤمنًا لأن الواجب عليه عند السؤال هو التفصيل.

والإقرار به [أي بعلم مجيئه] [(٢)].

اعلم أنهم اختلفوا في حقيقة الإيمان:

فقال أكثر أصحابنا: [(٣)] هو التصديق [(٤)] والإقرار [(٥)] [(٦)][(٧)]، إلا أن الإقرار ركن زائد يحتمل السقوط بالإكراه، والتصديق ركن أصلي لا يحتمل السقوط أصلًا، حتى لو صدق بقلبه ولم يقر بلسانه من غير عذر.. لا يكون مؤمنًا لا عند الله ولا عند الناس وكان من أهل النار.

وتمسكوا بظاهر قوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**» [(٨)]، [ل١٦٨/أ/ ظ] وبقوله ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أفضلها لا إله الا الله**» [(٩)][(١٠)]، [ومرادهم بالركن الزائد [(١١)] ما لا ينتفي بانتفائه حكم الكل، لا ما يكون خارجًا

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [أي: إقرار ما جاء به باللسان].

(٣) في (ب، د) [واختاره فخر الإسلام أنه].

(٤) في (ب، د) [بالقلب].

(٥) أي: باللسان كما سيذكره الشارح بعد قريب.

(٦) في (ب، د) [باللسان].

(٧) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ٧٢)، شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٥٥)

(٨) صحيح البخاري، كِتَابُ: الصَّلَاةِ، بَابُ: فَضْلِ اسْتِقْبَالِ القِبْلَةِ، ١/ ٨٧، رقم (٣٩٢).

(٩) أخرجه النسائي في الصغرى، ينظر: المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن على الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، سنة: ١٤٠٦ - ١٩٨٦، كِتَابُ: الْإِيمَانِ وَشَرَائِعِهِ، ذِكْرُ: شُعَبِ الْإِيمَانِ، ٨/ ١١٠، رقم (٥٠٠٥).

(١٠) في (ب) [الي غير ذلك]. فإن قيل: ان قولكم ركن زائد فاسد لأنه بمنزلة أنه ركن ليس بركن، لأن معنى الركن ما يدخل في الشيء، ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه، أجيب عنه: بأن معنى].

(١١) في (ب) [هنا].

عنه، وإلا فلا يكون ركنًا[(١)]][(٢)].

وذهب المحققون من [أصحابنا] [(٣)]: إلى أنه هو التصديق،[(٤)] والإقرار شرط لإجراء الأحكام[(٥)] في الدنيا[(٦)]، حتى أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من البيان.. كان مؤمنًا عند الله[(٧)] لا في أحكام الدنيا، كما أن المنافق إذا وجد منه الإقرار دون التصديق.. كان مؤمنًا في أحكام الدنيا[(٨)] ـ كافرا ـ عند الله تعالى لعدم التصديق، وهذا القول هو المروي عن أبي حنيفة وهو مختار أبي منصور الماتريدي[(٩)].

وتمسكوا: بأن الإيمان في اللغة هو التصديق فقط، وأنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان، [فإطلاقه[(١٠)] على غير التصديق إخراج عن مفهومه اللغوي[(١١)]][(١٢)]، وبأن الشيء يوجد إلا بوجود ركنه، والذي آمن موصوفٌ بالإيمان على التحقيق من حين آمن إلى أن مات بل إلى الأبد، فيكون مؤمنًا لوجود الإيمان وقيامه به حقيقة، ولا وجود للإقرار حقيقة في كل لحظة، فدل أنه مؤمن لوجود التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله[(١٣)].

---

(١) في (ب) [بحيث لا ينتفي الكل بانتفائه، فمعنى الركن الزائد الجزء الذي إذا انتفي كان حكم المركب منه ومن جزء آخر باقيًا، وان انتفي شخص ذلك المركب إذ لا شك في انتفاء المجموع المركب من التصديق والإقرار عند انتفاء الإقرار، لكن حكمه باق في اعتبار الشرع، وباعتبار بقاء الحكم المركب عند انتفاء ذلك الجزء صار ذلك الجزء شبيهًا بالأمر الخارجي فسمي جزء زائد.].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٤) في (د) [بالقلب].

(٥) في (ب) [الشرعية].

(٦) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ٧٩).

(٧) في (ب) [غير مؤمن].

(٨) في (ب) [لوجود شرط وهو الإقرار حتى يصليعليه ويدفن في مقابر المسلمين، ولم يكن مؤمنًا].

(٩) في (ب، د) [والحسن البلخي وأصح الروايتين عن الأشعري].

(١٠) في (ب) [لفظ الإيمان].

(١١) في (ب) [بلا ضرورة.].

(١٢) في (د) [فالإيمان بالله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر عن لسان رسول أو تصديق رسوله فيما تلقى عن الله تعالى، فإطلاق لفظ الإيمان على غير التصديق إخراج عن مفهومه لغة].

(١٣) في (ب) [أو لبقاء الأعراض].

لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطًا لإجراء الأحكام في الدنيا[١]، إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب، فلابد لهم من دليل ظاهر ليمكنهم بناء الأحكام عليه، والنصوص معاضدة لهذا القول أيضًا، كقوله تعالى: ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[٢]، ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[٣]، وكقوله ﷺ: «**اللهم ثبت قلبي على دينك**»[٤].

ثم اعلم أنه ليس المراد من التصديق المعتبر في الإيمان مجرد معرفة نسبة الصدق إلى محمد ﷺ[٥] ووقوعها في القلب من غير إذعان وقبول، فإن كثيرًا من الكفار يعرفون صدقه ﷺ ويقع في قلبهم نسبة صدقه يقينًا ولا يصدقونه عنادًا واستكبارًا كما قال تعالى: ﴿يَعرفونَه كما يَعرفونَ أبناءَهم﴾[٦]، ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا﴾[٧].

بل المراد منه إذعان تلك النسبة وقبولها واطمئنان النفس بها بترك التكبر والعناد وبناء الأعمال عليه، بحيث يصح أن يطلق عليه اسم التسليم، على ما صرح به الإمام الغزالي[٨].

لكنهم اختلفوا في أن هذا التصديق[٩] هل هو من قبيل الأفعال الاختيارية أو من قبيل العلوم[١٠].

فذهب بعضهم: إلى الأول واختاره نظام الدين[١١][١٢] وقال: التصديق المعتبر في

---

(١) في (ب) [عليه].

(٢) [المجادلة: ٢٢].

(٣) [النحل: ١٠٦].

(٤) المسند، مُسْنَدُ الصِّدِّيقَةِ عَائِشَةَ بِنْتِ الصِّدِّيقِ رضي الله عنها، ٤١/ ١٥١، رقم (٢٤٦٠٤).

(٥) في (ب) [أو إلى خبره]

(٦) سورة: البقرة، الآية ١٤٦.

(٧) سورة: النمل، الآية ١٤.

(٨) ينظر: إحياء علوم الدين (١/ ١١٦)

(٩) في (ب) [المعتبر في الإيمان].

(١٠) في (ب) [والإدركات التي من مقولة الكيفيات النفسانية].

(١١) في (ب، ج) [الغوري].

(١٢) لم أقف على ترجمة له.

الإيمان [فعل اختياري وهو[١] التسليم والقبول] [٢] وليس من جنس العلم؛ لأنه فعل اختياري، والعلم كيفية نفسانية أو انفعال،[٣]، ولأن العلم حاصل للمعاندين من الكفار[ل١٦٩أ/ و] دون التصديق المعتبر في الإيمان،[٤] ولأن الإيمان مأمور به[٥] والمأمور[٦] لابد أن يكون فعلًا اختياريًا.[٧]

ثم فسره بعضهم ذلك الفعل الاختياري بربط القلب بالاختيار على ما علم من إخبار المخبر،[٨] و بعضهم بنسبة الصدق إلى المخبر بالاختيار.

وكل من الربط[٩] والنسبة[١٠] أمر كسبي؛ ولهذا يثاب عليه[١١].

وذهب المحققون: أنه من قبيل العلوم[١٢]، ثم افترقوا فيه إلى فرقتين:

فرقة ذهبت إلى أنه نوع من التصديق المنطقي الذي قسم العلم إليه والي التصور في أوائل كتب المنطق، وهو التصديق الخاص المقيد بقيود كالكسب والاختيار وترك[١٣] الاستكبار، والتصديق المنطقي أعم منه.

وفرقة أخري ذهبت إلى أنه عين التصديق المنطقي،[١٤] وهذا هو الحق الذي تقررعليه

---

(١) في (ب) [عبارة عن].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [التصديق المعتبر فالإيمان هو التسليم والقبول، وهو فعل اختيار وليس].

(٣) في (ب) [وهو من مقولة الفعل].

(٤) في (ب) [فعلم أنه غير العلم].

(٥) في (ب) [مثابٌ عليه].

(٦) في (ب) [به].

(٧) في (ب) [وكذا المثاب عليه. ثم اختلفوا في تفسير ذلك الفعل الاختياري].

(٨) في (ب) [فسره].

(٩) في (ب) [الاختياري].

(١٠) في (ب) [الاختيارية].

(١١) في (ب) [من قبيل الفعل يحصل باختيار المصدِق].

(١٢) في (ب) [والإدراكات التي هي من مقولة الكيفيات النفسانية أو الانفعالات].

(١٣) في (ب) [الجحود و].

(١٤) في (ب) [لا نوع منه].

رأي أكثر المحققين وبه جزم[١] التفتازاني في مواضع من كتبه[٢]، وذلك لأنا لا نفهم من لفظ التصديق في اللغة والعرف[٣] إلا نسبة الصدق إلى المخبِر، ولا نفهم من تلك النسبة أيضًا إلا إذعانها وقبولها وإدراكها بالقلب من غير أن يتصور[٤] هناك فعل وتأثير في القلب أصلًا، ولا شك أن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار وقد يحصل بدونهما، فغاية الأمر أنه يشترط في التصديق المعتبر في الإيمان أن يكون تحصيله بالكسب والاختيار على ما هو قاعدة المأمور به.

وأما كون هذا فعلًا وتأثيرًا من النفس لا كيفية لها، وأن كون الكسب والاختيار معتبراً في مفهومه،[٥] بل عدم دخوله في مفهومه معلومٌ قطعًا، لأن لفظ التصديق إنما يطلق على ما اعتبر في الإيمان بالمعنى المعتبر في اللغة، إذ الأصل عدم النقل، وكل من الكسب والاختيار غير معتبر في معناه اللغوي قطعًا.

فإن قيل: لا شك أن الإيمان في الشرع هو التصديق بأمور مخصوصة، وفي اللغة هو التصديق المطلق، فيكون من المنقولات الشرعية.

قلنا: هذا ليس نقلًا له[٦]، بل معناهما واحد في اللغة والشرع، وهو المعبر عنه في الفارسية: بـ"كرويدن"[٧]، غاية الأمر بيان الفرق بينهما باعتبار متعلقهما لا بأصل المعنى فيكون متعلقه في اللغة عامًا وفي الشرع خاصًا.

وأما ما قيل: إن الإيمان مأمور به، فيكون فعلًا اختياريًا.

---

(١) في (ب) [العلامة].

(٢) ينظر: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)، شرح التلويح على التوضيح (١/ ٣٧٠)، مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ، شرح العقائد النسفية (ص ٨٢).

(٣) في (ب) [المنطق وعرف الشرع].

(٤) في (ب) [أن].

(٥) في (ب، ج) [حتى يكون نوعًا خاصًا من التصديق المنطقي فممنوع بل عدم دخوله في مفهومه].

(٦) من معنى لفظ التصديق اللغوي إلى معنى آخر].

(٧) معنى كلمة (گرويدن): الالتحاق.

قلنا: ممنوع أيضًا؛ إذ كثيرًا ما يكون العلم مأمورًا به[١] نحو: ﴿فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[٢].

وكذا ما قيل: "إن العلم حاصل للكافر المعاند، دون الإيمان فيكون فعلًا" ممنوع،[٣] إذ لا يلزم من حصول مطلق العلم للكافر حصول التصديق[ل١٦٩أ/ ظ] المعتبر في الإيمان[٤] حتى يلزم أن يكون فعلًا.

فإن قيل: إن التصديق المنطقي يعم اليقين والظن، والمطلوب في الإيمان هو اليقين[٥]، وأيضًا إن التصديق المنطقي يتعلق بجميع النسب غير المؤمن،[٦] فيكون أعم من التصديق المعتبر في الإيمان [لا عينه[٧]][٨].

قلنا: إن أردت باليقين[٩] عدم تجويز النقيض حالًا ومآلًا.. فلا نسلم لزومه في الإيمان، وإن أردت به الجزم الذي ليس معه احتمال النقيض بالفعل حالًا.. فلا ينافي الظن بل يجامعه، ولا شك أنه يكتفي به حيث كان لا يخطر معه احتمال النقيض على ما ذكره في "المواقف"[١٠] مع بثه القول بأنه لابد في الإيمان من التصديق والإذعان، وليس المراد بكونه عينه كونه هو هو من جميع الوجوه، بل[١١] في أصل المعنى الذي وضع بإزائه لفظ التصديق في اللغة وإن كان بينهما فرقٌ بحسب المتعلَّقِ.

ثم لما كان مذهب المعتزلة وجمهور أهل الحديث وكثير من الأشاعرة أن الإيمان

---

(١) في (ب) [أيضًا].
(٢) [محمد: ١٩].
(٣) في (ب) [أيضًا].
(٤) في (ب) [له].
(٥) في (ب) [والقطع].
(٦) في (ب) [به].
(٧) في (ب) [فلا يكون عين المنطقي].
(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٩) في (ب) [والقطع].
(١٠) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣ / ٥٤٤).
(١١) في (ب) [كونه عينه].

تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان[١]... أشار إلى رد ذلك بقوله:

والأعمال أي الطاعات

غير داخلة فيه أي في حقيقة الإيمان لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٢]، لأن العطف يقتضي المغايرة[٣] وإن المعطوف غير داخل في المعطوف عليه؛ للنص والإجماع على أن إيمان البأس [غير مقبول، ولا][٤].

خفاء في أن المراد بالإيمان ها هنا هو التصديق والإقرار، إذ لا مجال للأعمال ثمة[٥]؛[٦].

[و[٧] ما نقل عن الشافعي من دخول الأعمال[٨] فمحمول على دخوله في كماله[٩] لا في حقيقته، وهو محل النزاع، خلافًا للمعتزلة فإن مذهبهم دخول الأعمال المفروضة في الإيمان، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾[١٠].

والجواب عنه بوجوه:

الأول: أن ﴿خَيْرًا﴾ يعم لوقوعه في سياق النفي فيفيد عموم السلب[١١]، ونقيضه يتحقق

---

(١) ينظر: المسامرة في شرح المسايرة (ص ٨٠٢).

(٢) سورة: البقرة، الآية ٢٧٧

(٣) في (ب) [بين المعطوف والمعطوف عليه].

(٤) ما بين المعكوفتين في (د) [لا ينفع إذ].

(٥) في (د) [إلى غير ذلك].

(٦) في (ب) [ولأن الأعمال لو كانت داخلة في الإيمان لما استقام قولهم إيمان البأس لا ينفع إذ المراد بالإيمان في قولهم هذا هو التصديق والإقرار إذ لا مجال للأعمال فيه خلافًا للمعتزلة فإنهم قالوا الأعمال داخلة في الإيمان ولهذا قالوا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لما تقدم مع جوابه].

(٧) في (ب) [أما].

(٨) في (ب) [في الإيمان].

(٩) في (ب) [الإيمان].

(١٠) سورة: الأنعام الآية ١٥٨.

(١١) مر بيان معنى عموم السلب.

باقترانه بعمل واحد، فلا يفيد مذهبهم؛ لأن مذهبهم دخول جميع الأعمال المفروضة.

الثاني: أن المراد بالنفع المنفي بالنظر إلى النفس الموصوفة بعدم الإيمان قبله عدم الخلود في النار، وبالنظر إلى النفس الموصوفة بعدم كسب الخير في إيمانه قبله عدم الدخول في النار رأسًا، وعدم الدخول لا ينافي الخروج ولو بعد أزمنة، فلا يثبت مذهبهم أيضًا.

الثالث: أن الحكم بعدم النفع مختص بذلك اليوم، ولا يلزم من عدم نفع كسب الخير[ل١٧٠أ/ و] في الإيمان في ذلك اليوم عدم نفعه بعد ذلك اليوم، لجواز العفو والخروج من النار بعد الدخول فيها] (١).

(مسألة خلافية)

ولا يزيد(٢) **ولا ينقص** لأنه عبارة عن التصديق البالغ حد الجزم كما مر، وذلك لا يقبل التفاوت أصلًا:

[لا] (٣) بحسب ذاته، (٤) [لعدم] (٥) احتمال النقيض (٦).

ولا بحسب متعلقه(٧)؛ لأنه [عبارة] (٨) عن جميع ما علم بالضرورة مجيء محمد به.

والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد، (٩) وإلا لم يكن جميعًا.

والآيات الدالة على زيادته، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة(١٠) نحو قوله تعالى:

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [أي الإيمان].

(٣) ما بين المعكوفتين في (ب) [ولا].

(٤) في (ب) [لأن التفاوت بحسبه إنما هو].

(٥) ما بين المعكوفتين في(د) [لاحتمال].

(٦) في (ب) [وهو يناف الجزم فلا يجامعه].

(٧) في (ب) [أيضًا].

(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٩) في (ب) [وتفاوت]، وفي (د) [تصور]..

(١٠) في (ب) [فإنهم قالوا بزيادته مستدلين].

﴿زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا﴾[(٢)].

[(٣)]يحتمل أن يكون المراد منه الزياد من حيث التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد[(٤)] في عصر النبي ﷺ، لأنه ما من يوم [من عصر النبي ﷺ] [(٥)] إلا ويتجدد فيه فرض وينزل فيه آية فيظهر فيه حكم لم يكن قبل ذلك فيؤمنون به على التفصيل، وكل ذلك داخل في الجميع من حيث هو، فلا يزداد من حيث الجميع، وهذا إنما يتحقق في عصر النبي ﷺ [لا بعده،[(٦)]][(٧)]، وهذا التأويل مروي عن ابن عباس وأبي حنيفة.

ويحتمل الزيادة من حيث [القوة والضعف بحسب الأدلة، ومن حيث] [(٨)] تجدد[(٩)] ثمرة الإيمان واستشراق نوره في القلب.

ولا ينفع أي الإيمان

حال البأس، أي معاينة العذاب وحلوله، وهو حال الغرغرة[(١٠)]؛ لقوله تعالى: ﴿فلمْ يك يَنفعهمْ إيمانهمْ لَمَّا رَأَوا بَأْسَنا بَياتا﴾[(١١)]؛ ولأنه لا يبقي حينئذ للعبد قدرة وتصرف في نفسه حتى يستدل بالشاهد على الغائب ويقبل ما جاء به، لأن هذه الحالة أول أحوال الآخرة فليس إيمانه إلا لدفع عذاب معاين لا إيمان بالغيب.

[ومن هنا قالوا: إن فرعون آمن قائلاً: "آمنت أنه لا لإله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمن"، ولم يقبل إيمانه لعدم كونه في أوانه، بدليل قوله تعالى: ﴿ءَآلْـَٔنَ وَقَدْ

---

(١) الأنفال (٢)
(٢) [المدثر: ٣١].
(٣) في (ب) [والجواب عنه: أنه].
(٤) في (ب) [بالنسبة].
(٥) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٦) في (ب) [وأما بعد عصره صلي اللهعليه وسلم فلا يتصور تلك الزيادة].
(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٨) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).
(٩) في (ج) [الامتثال ومن حيث].
(١٠) الحَشْرَجَةُ الْغَرْغَرَةُ عِنْدَ الْمَوْتِ وتَرَدُّدُ النَّفَسِ. ينظر: لسان العرب، (٢/ ٢٣٧).
(١١) سورة: غافر، الآية ٨٥

عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٩١﴾﴾[١]؛ أي: أتؤمن الآن وقد آيست من نفسك ولم يبق لك اختيار.

وقال بعضهم[٢]: إنه لم يؤمن حقيقة، وإنما قال بهذه الكلمة ليتوسل بها إلى دفع الهلاك بالغرق، ولم تكن مقرونة بالإخلاص بدليل أنه بنى هذه الكلمة على محض التقليد[٣]، فقال: ﴿أنَّه لا إلٰهَ إلَّا الذي / آمَنَتْ به بنو إسرائيلَ﴾[٤]، فكأنه اعترف أنه لا يعرف الله إلا أنه سمع من بني إسرائيل أن للعالم إلهًا آمن به كما آمن به بنو إسرائيل، ولو سلم ذلك.. فإيمانه لا يتم بمجرد الإقرار بوحدانيته تعالى من غير إقرار بنبوة موسى عليه السلام، ولم ينقل ذلك عنه.

رويَ أنَّ فرعونَ حينَ قال: "آمنت" أخذ جبرائل عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ من طين البحر فدسَّه في فيه[٥]، فقالوا: "إنَّما فعلَ جبرائل ذلك غَضَباً لله على الكافر المتمرد"، وقد عَلِمَ أنَّ إيمانَه لا ينفع في ذلك الوقت، وهذا يؤيد المذهبَ الأول.

ورويَ أيضاً في ذيل القصَّة أنَّ جبرائلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ علَّلَ دسَّه بخشية أنْ يدركَه رحمة الله تعالى، فطعنَ فيه الزمَخشريُّ وجعله افتراءً على جبرائلَ من الراوي من حيث إنَّ فيه جهالتَين:

الأولى أنَّ الإيمانَ يَصحُّ بالقلب كإيمان الأخرس، وطين البحر لا يمنعه، فلا فائدةَ فيه.

والثانية أنَّ مَن كَرِهَ إيمانَ الكافر، وأحبَّ بقاءَه على الكفر.. فهو كافر؛ لأنَّ الرضا بكفر الغير كفر.

وأجيبَ عنه بأنَّ الروايةَ بتمامها صحيحة، رواه الترمذيُّ وغيره مرفوعاً، فلا وجهَ لإنكاره[٦].

وخَشية جبرائلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ليست إلَّا من غاية غضبه عليه لكمال جرمه مدَّةَ

---

(١) سورة: يونس، الآية ٩١

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب (١٧ / ٢٩٦)

(٣) يأتي بيان المراد بالتقليد وافيا في كلام الشارح.

(٤) سورة: يونس، الآية ٩٠.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه (٣١٠٧) من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. قال الترمذي: "حديث حسن".

(٦) ينظر: الكشاف (٢ / ٣٦٧)

عمره، بناءً على توهُّم احتمال رحمة الله تعالى إيَّاه خارقًا لعادته، أو المراد بالرحمة رحمة الدنيا، أعني: الخلاصَ من الغرق.

وذكر محيي الدين العربي[١] في "الفصوص[٢]": أن إيمان فرعون صحيح وتشبث بظاهره بعض القوم.

وردعليه بأنه مخالف للنص والإجماع.][٣]

وعند طلوع الشمس من مغربها لقوله ﷺ: «إن للتوبة بابًا مفتوحًا فلا تزال مقبولة حتى يغلق، فإذا طلعت الشمس من مغربها أغلق وامتنعت التوبة على من لم يكن تاب قبل ذلك»[٤]، وهو معنى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾[٥]، ولأن الإيمان بالغيب ارتفع في ذلك الوقت لتيقنه بأمر الآخرة.

ولو امتدت أيام الدنيا بعد ذلك الوقت إلى أن نسي هذا الأمر أو ينقطع تواتره ويصير الخبر عنه آحاد: فمن أسلم أو تاب في ذلك الوقت.. لم تقبل توبته ولا إيمانه، ومن تاب بعد ذلك الوقت وآمن قُبِلَ توبته وإيمانه عند [البعض][٦] واختاره القرطبي، والأكثر على أنه لا

---

(١) الشيخ محيي الدين ابن عربي: محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ محيي الدين أبو بكر الطائي الحاتمي الأندلسي، والمعروف بابن عربي، صاحب التصنيفات في التصوف وغيره، ولد في شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة بمرسية ووفاته في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة. ينظر: فوات الوفيات، (٣/ ٤٣٦).

(٢) فصوص الحكَم: للشيخ محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي ابن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، وهو على سبعة وعشرين فصاً. ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٢٦١).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط: مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة: الثانية، عَاصِمُ بْنُ أَبِي النَّجُودِ عَنْ زِرٍّ، ٨/ ٦٥، رقم (٧٣٨٣).

(٥) [الأنعام: ١٥٨].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [بعض أهل السنة].

يقبل بعد الإغلاق أبدًا(١).

(مسألة خلافية)

وفي قبول التوبة حال البأس(٢) خلاف، وأكثر الماتريدية على أنها مقبولة للاستصحاب(٣).

وقال جمهور الأشاعرة [إنها غير مقبولة لما ذكر في إيمان البأس(٤).

وكذا في دعاء الكافر، والأكثر على قبولها بدليل قوله تعالى في حق إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۞ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾(٥)](٦)

فصل في إيمان المقلد

ويصح أي الإيمان من المقلِد وليس المراد بالمقلِد هنا عوام الناس الذين نشأوا في ديار الإسلام من الأمصار والقري والصحاري وتواتر عندهم حال النبي ﷺ،(٧) ولا من يتفكر في خلق السموات والأرض والليل والنهار، فإنهم(٨) من أهل النظر والاستدلال، حتى قال أبو منصور الماتريدي: "أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بالله تعالى" غايته أن بعضهم يكتفون بالدليل الإجمالي وهو يخرج صاحبه عن(٩) التقليد إلى(١٠) الاستدلال،

---

(١) في (ب،) [عند طلوعها من مغربها لم يفتح بعد ذلك إلى يوم القيامة فلا يقبل إيمانه بالله تعالى بعد ذلك أصلًا].

(٢) في (ب،) [وحال طلوع الشمس من مغربها].

(٣) في (د) [ولأن الشفاعة غيره يوم القيامة وهو حال اليأس أيضا لما قبل في حقه فشفاعته لنفسه في هذه الحالة أولى أن يقبل أيضا، وتوبته في هذه الحالة شفاعة لنفسه].

(٤) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٤١).

(٥) في (ب) [عند طلوعها من مغربها لم يفتح بعد ذلك إلى يوم القيامة فلا يقبل إيمانه بالله تعالى بعد ذلك أصلًا].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [واختاره بعض الماتريدية أنها غير مقبولة لما ذكر في إيمان اليائس، ولعل المختار هو الأول عملا في الموضعين بالاستصحاب، أي إبقاء الكافر على كفره والمؤمن على إيمانه في هذه الحالة، وأما الإيمان والتوبة قبيل حا الغرغرة وقبيل طلوع الشمس من مغربها فمقبولة بالاتفاق؛ لأنه إيمان بالغيب.

(٧) في (ب، د) [وما أتي به من المعجزات]

(٨) في (ب، د) [كلهم].

(٩) في (ب، د) [حقيقة].

(١٠) في (ب، د) [ذروة].

وليس عليه الاستدلال على كل مسألة إلا عند الحاجة إلى التفصيل.

بل المراد منه من نشأ على شاهق جبل مثلًا[١] ولم تبلغه الدعوة ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض [والليل والنهار] [٢] فأخبره واحد بما يفترض عليه اعتقاده وإيمانه فصدقه بما أخبره بمجرد إخباره من غير نظر و[٣] استدلال [ل١٦١أ/ و] كما صرَّح به في "شرح الطحاوي[٤]" ومن لم يعرف محل النزاع[٥] فقد[٦] غلط[٧]، وأما إذا لم يصدقه فيما أخبره بل جعل ذلك قلادة في عنق المخبِر بأن قال: "إن كان ذلك حقًا فآمنت به وإلا فوباله عليك".. فهذا المقلِد ليس بمؤمن بالاتفاق، لكونه شاكا في إيمانه[٨].

[ثم اختلفوا[٩]][١٠]:

فقال أكثر الماتريدية[١١]: إن إيمان المقلِد يصح، ولكنه عاصٍ بترك النظر سواء كان له قابلية للنظر أو لا؛ لأن الإيمان عبارة عن التصديق وقد وجد ذلك في المقلد من غير اقتران بما يوجب الكفر،[١٢] لكنه لما ترك النظر الواجب كان عاصيًا[١٣]، وإنما يكون عاصيًا بترك

---

(١) في (ب) [أو زمان فترة].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [لا].

(٤) العبارة المنقولة هنا هي من كتاب "شرح المقاصد" للعلامة التفتازاني (٢/ ٢٦٧)، وليست في متن الطحاوي، ولم أجدها في شروح الطحاوي التي استطعت الوصول إليها.

(٥) محلّ النّزاع: هو اصطلاح أصوليّ يرد في الكتب بعامة، كما يرد في كتب الفقهاء كذلك ويراد به الحكم المفتى به في المسألة المختلف فيها، فهو المتكلّم فيه من الجانبين بين الخصمين. ويجعلونه كالمقارن لـ «الفرض» و «التقدير». ينظر: معجم مصطلح الأصول، ص ٢٨٤.

(٦) في (ب) [يقع في].

(٧) في (ب) [عظيم].

(٨) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٦٧)، شرح المواقف للجرجاني (١/ ١٨).

(٩) وافترقوا في محل النزاع إلى فرق].

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١١) ينظر: تأويلات أهل السنة (١/ ١٦٦).

(١٢) في (د) [فيصح].

(١٣) في (ب) [وقال بعض الماتريدية: أن إيمان المقلِد صحيح].

النظر إن كان له قابلية للنظر، وإلا فلا؛ لأنه معذور[(١)].

وقال أبو الحسن الأشعري وأصحابه: إن إيمان المقلِد لا يصح، بل لابد له أن يعرف كل مسألة بدلالة عقله، وإن لم يعبر [عنه] [(٢)] بلسانه ويجادل بها خصمه[(٣)].

أجيب عنه: ولا يخفى عليك أن هذا القول منهم مخالف لمذهبهم بأنه قول بلا دليل، بل مناف لأصلهم المشهور من نفيهم الحسن والقبح العقليين.[(٤)]

ولذا قالو مراد الأشعري من نفي الصحة أنه لا يكون مؤمنًا على الكمال، كما قيل في ترك الأعمال عند من يقول: "إن الأعمال داخلة في الإيمان" وإلا فالأشعري لا يقول بكفر المقلد المذكور ولا بالمنزلة بين المنزلتين.[(٥)]

وقال أبو الحسن الرستغفني:[(٦)] [(٧)] ليس الشرط[(٨)] أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي

---

(١) في (ب، د) [فإن قيل: ان التصديق لا يتصور بدون العلم ولا علم للمقلِد لأنه اعتقاد جازم مطابق للواقع مستند إلى ضرورة أو استدلال، والمقلِد ليس كذلك]. قلنا: المعتبر في التصديق هو اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع سواء كان عن ضرورة أو استدلال، أو لا هذا ولا ذاك، بل ربما يجعل الظن الغالب العاري عن احتمال النقيض في حكم اليقين وهذا الظن يحصل للمقلِد].

(٢) ما بين المعكوفتين في (ب) [عنها].

(٣) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٦٤).

(٤) مر بيان المراد بذلك.

(٥) في (ب، د) [وقال عبد القاهر البغدادي أن المقلِد وإن لم يكن مؤمنًا عند الأشعري على الإطلاق فليس بكافرٍ أيضًا لوجود التصديق، بل هو عاصٍ لتركه النظر والاستدلال فيعفوا الله تعالى أو يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة، وهذا يشعر بأن مراد الأشعري بعدم صحة إيمان المقلِد أن لا يكون مؤمنًا عل الكمال كما في ترك الأعمال عند من يقول أن الأعمال داخلة في كمال الإيمان، وإلا فالأشعري لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول غير]. فليس لمؤمن الجنة، فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشعرية.].
ينظر: شرح العمدة في عقيدة أهل السنة للنسفي (ص ٣٨٥).

(٦) على بن سعيد، أبو الحسن الرُّسْتُغْفَني. من رُسْتُغْفَن إحدى قرى سمرقند. وأحد أصحاب أبي منصور الماتريدي. له كتاب "إرشاد المهتدي" وكتاب "الزوائد والفوائد" في أنواع العلوم. قال: رأيتُ الماتريديَّ في النوم فقال: يا أبا الحسن! ألم تر أنَّ الله غفر لامرأة لم تصلِّ قط؟ فقلت: بماذا؟ قال: باستماع الأذان وإجابة المؤذن. ينظر: تاج التراجم، (ص ٢٠٥).

(٧) في (ب) [وأبو عبدالله الحليمى من أنه].

(٨) في (ب) [في إيمان المقلِد].

كما قاله الأشعري، بل لابد أن يبني اعتقاده على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة فهذا القدر كافٍ لصحة إيمانه.

والحاصل أنه لا يجوز التقليد للناشئ في ديار الإسلام ثم في الأمور الدينية الأصلية، وأما في الأمور الشرعية فنحن مقلدون بمجتهد، اتخذنا قوله مذهبًا، وأما المجتهد نفسه فلا يقلد [أحدًا[1] إلا الصحابة المجتهدين[2]،][3].

(مسألة خلافية)

ولا ينبغي الاستثناء[4] في الإيمان بأن يقول: ج أنا مؤمن ان شاء الله تعالى ج

بل يقول: أنا مؤمن حقًا وعليه جمهور الماتريدية، وهو المروي عن أبي حنيفة[5] لأن الإيمان تصديق قلبي وهو أمر معلوم لا يقبل التردد عند تحقيقه، ومن تردد فيه.. لم يكن مؤمنًا،[6] فالائق أن يتجنب عما يوهمم التردد[7] وإن لم يقصد التردد.

وقالت الأشاعرة: وهو المروي عن الشافعي[8]: يجوز إدخال الاستثناء فيه، ويقول: "أنا مؤمن إن شاء الله" للتبرك وإحالة الأمور إلى مشيئة الله تعالى، والتبرؤ عن تزكية النفس،[9] والتردد إنما هو في العاقبة[10] لا في الحال لأن التردد في إيمانه في الحال

---

(١) في (ج) [الا].

(٢) في (ب) [فليس في شيء من محل النزاع لأن النزاع فيمن لم يبلغه الدعوة وخبر الرسول].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [مجتهدا أخر إلا الصحابة المجتهدين، وعن أبي حنيفة أنخ جوز تقليد المجتهد لمن هو أعلم منه].

(٤) في (ب) [فيه أي].

(٥) في (د) [وأصحابه]. ينظر: شرح العقائد النسفية ص ٨٤

(٦) في (ب) [لعدم حصول التصديق].

(٧) في (د) [والشك فيه].

(٨) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ٨٤)، وشرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ٢٦٣)، وكمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن على الدَّميري أبو البقاء الشافعي (ت ٨٠٨ هـ)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٩/ ٨٢)، دار المنهاج السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤ م

(٩) في (ب) [والإعجاب بحاله].

(١٠) في (د) [المآل].

كفر[(١)].

ولايخفى عليك أن هذه التأويلات إنما تفيد مجرد الصحة [والجواب [ل١٧١أ/ ظ] لا الأولوية] [(٢)] والإيثار[(٣)] وهو الحق وإن قصد التبرك[(٤)] [(٥)] بذكر اسم الله تعالى لا يختص بالإيمان بل ينبغي في جميع حياته وأحواله.

ثم لما اشتهر عن الأشعري وأصحابه أن العبرة في الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة،[(٦)] وأن شيئًا منها لا يتغير أصلًا حتى إن من يموت على الكفر فهو كافر على الحقيقة من أول زمان عمره وان كان طول عمره على الإيمان والطاعة، وإن من يموت على الإيمان فهو مؤمن على الحقيقة من أول زمان عمره وان كان طول عمره على الكفر، لا أنه مؤمن أولا ثم تغير إيمانه كفرًا أو أنه كافر ثم تغير كفره إيمانًا، وبهذا الاعتبار جوزوا الاستثناء في الإيمان بحمل مراده على الشك في إيمان الموافاة لا في الإيمان الناجز...

أشار إلى رد ذلك بقوله:

والسعيد قد يشقي بأن يختار الكفر بعد الإيمان[(٧)]

والشقي قد يسعد بأن يختار الإيمان بعد الكفر.

والتغير والتبدل إنما يلزم على السعادة والإيمان

والشقاوة والكفر الذين هما من صفات المخلوق، دون الإسعاد والإشقاء الذين هما من صفات الله؛ [لأنهما عبارتان عن تكوين السعادة والشقاوة] [(٨)].

---

(١) في (ب) [بالاتفاق].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [قوله أنا مؤمن إن شاء الله تعالى على قوله أنا مؤمن حقًا].

(٤) التبرك: من البركة. الزيادة والنماء والاتساع. ينظر: لسان العرب (٤/ ٣١).

(٥) في (ب) [والتأدب].

(٦) خاتمة كل شيء آخره. ينظر: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم،(٣/ ١٧١٣).

(٧) في (د) [نعوذ بالله].

(٨) ما بين المعكوفتين في (د) [لأن السعادة عبارة عن تكوين الإسعاد والإشقاء عبارة عن تكوين الشقاوة].

(مسألة خلافية)

واعلم أنهم اختلفوا في أن السعادة والشقاوة هل يتبدلان أو لا يتبدلان؟

فذهب جمهور الماتريدية إلى الأول، وقالوا: إن إبليس كان مؤمنًا(١) على الحقيقة(٢) ثم صار كافرًا وقت عصيانه(٣)(٤)، [لأن الإيمان والكفر والسعادة والشقاوة من الأفعال الاختيارية للعباد فيجوز عليها التبدل والتغير(٥)](٦)

وذهب الأشعري وأصحابه إلى الثاني(٧)، وقالوا:(٨) إن إبليس كان كافرًا على الحقيقة حين خلق.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وكانَ مِنَ الكافرينَ﴾(٩)(١٠)، وبقوله ﷺ: «**السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه**»(١١).

[وأجابوا عنه بأن معنى الآية] (١٢) [أنه صار من الكافرين بعد العصيان، أو أنه كان في علم

---

(١) في (ب) [موحدًا].

(٢) في (ب) [قبل عصيانه].

(٣) في (ب) [لأن كلًا من]، وفي (د) [وإن معنى قوله تعالى ﴿وكان من الكافرين﴾ بصيغة الماضي أنه صار من الكافرين بعد العصيان، أو أنه كان في علم الله تعالى من الكافرين بعد الإيمان، فالسبق في العلم لا في المعلوم].

(٤) ينظر: المواقف في علم الكلام (٣/ ٧٠٧)، شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٣٩٧

(٥) في (ب، ج) [بخلاف الاسعاد والاشقاء فإنهما من صفات الله تعالى لأنهما عبارتان عن تكوين السعادة والسعادة فلا يجوز عليهما التبدل والتغير.].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [واستدلوا عليه بأن كلا من السعادة والشقاوة والإيمان والكفر من الأفعال الاختيارية للعباد فيجوز عليها التبدل والتغير].

(٧) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص ٨٥

(٨) في (ب) [إنهما لا يتبدلان أصلًا و].

(٩) [البقرة: ٣٤].

(١٠) في (ب) [بصيغة الماضي].

(١١) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، ط: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة: ١٤٠١، بَابُ الْقَوْلُ فِي الْإِيمَانِ بِالْقَدَرِ، (ص ١٣٩).

(١٢) ما بين المعكوفتين في (د) [وأجابوا عن الآية بما ذكرناه].

الله تعالى من الكافرين بعد الإيمان فسبق الكفر على الإيمان في علم الله لا في الخارج][١].

[وأن معنى الحديث] [٢] السعيد بالسعادة المنجية[٣] سعيد بتلك السعادة في بطن أمه، والشقي بالشقاوة المهلكة شقي بتلك الشقاوة في بطن أمه.

ولا [يلزم] منه أن لا يكون الكافر قبل إيمانه الذي مات عليه كافرًا حقيقةً، ولا أن يكون المؤمن قبل كفره الذي مات عليه[٤] مؤمنًا حقيقة، هذا هو المشهور بين أصحابنا.

[٥]والحق أن هذا النزاع لفظي، لأنه:

إن أريد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى التصديقي في القلب على اليقين.. فلا شك أنه حاصل[ل١٧٢أ/ و] في الحال، وأنه يطلق عليه المؤمن والسعيد على الحقيقة، وكذا الكفر والشقاوة.

وإن أريد به ما يترتب عليه النجاة[٦] والعقاب في الآخرة أعني: الإيمان المنجي والكفر المهلِك فهو لا يتبدل ولا يتغير [أصلًا] [٧] وأنه في مشيئة الله تعالى لا قطع لحصوله في الحال.

فمن جوز التبدل وقطع بحصوله.. أراد المعنى الأول، ومن لم يجوز التبدل وفوض إلى مشيئة الله تعالى.. أراد[٨] الثاني.

(مسألة خلافية)

الإيمان والإسلام[٩] واحد بمعنى لا يتصور أحدهما بدون الآخر يعني: لا يصح في

(١) ما بين المعكوفتين في (د) [وعن الحديث].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) في (ب) [التي يترتب عليها الثواب في الآخرة].

(٤)في (د) [نعوذ بالله].

(٥) في (ب) [وقال بعض المحققين من أصحابنا].

(٦) في (ب) [والثواب].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(٨) في (ب) [المعنى].

(٩)في (د) [بحسب الحقيقة].

الشرع أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن(١)، لا بمعنى أنهما مترادفان في حقيقتهما اللغوية؛ لأن الإيمان في اللغة التصديق والإسلام الانقياد والتسليم [خلافًا للأشعري، فإنهما متغايران عنده بدليل قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾(٢)،](٣)

ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة وهم الذين اعتقدوا دين الإسلام اعتقادًا جازمًا(٤) ونطقوا بالشهادتين، فإن من اقتصر على أحدهما لا يكون من أهل القبلة إلا إذا عجز عن النطق لعلة في لسانه كالخرس(٥) ولعدم التمكن منه بوجه من الوجوه كالكره(٦).

[ولابد](٧) من تقديم الشهادة بوحدانيته تعالى على الشهادة برسالة محمد ﷺ، حتى لو عكس.. لم يصح إسلامه كما ذكره(٨) في "شرح المهذب" وأما الموالاة(٩) بينهما(١٠) ففيه خلاف، فمنهم من شرط ومنهم من لا يشترط

بذنب [من أفعال الجوارح أو من أعمال القلب(١١) من أهل(١٢) والبدع أو لا](١٣)

---

(١) في (ب) [أنهما متساويان في الخارج].

(٢) [الحجرات: ١٤].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [ومما يدل على الاتحاد بالمعنى المذكور قوله تعالى ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين؛ لأن كلمة غير لاستثناء أهل البيت من المسلمين من المؤمنين فيجب أن يتحد الإيمان والإسلام حتى يصح دخول المستثنى في المستثنى منه وإخراجه منه].

(٤) في (د) [خاليا عن الشكوك].

(٥) في (ب، د) [أو].

(٦) في (د) [ونحوه].

(٧) ما بين المعكوفتين في(د) [ثم لا بد].

(٨) في (ب) [النووي عن القاضي أبي الطيب].

(٩) الموالاة أي: المتابعة. ينظر: تاج العروس (٤٠/ ٢٤٥)، ومعجم لغة الفقهاء، (ص ٤٠١).

(١٠) في (ب) [بحيث لا يتراخى الثاني عن الأول].

(١١) في (ب) [سواء كان مرتكبه].

(١٢) في (ب) [الأهواء].

(١٣) في (د) [سواء كان الذنب من أفعال الجوارح أو من أفعال القلوب، وسواء كان مرتكبه من أرباب البدع والأهواء أو لا].

إلا بما أي بذنب يعلم منه نفي الصانع القادر المختار كاعتقاد قدم العالم فإنه يفضي إلى (١) [نفي علم الله تعالى] (٢) بالجزئيات (٣)

أو بما يعلم منه شرك إما في الألوهية أو في العبودية كعبدة الأصنام والكواكب أو في الخالقية كالقائلين بأن النور فاعل الخير والظلمة [فاعل الشر] (٤).

وأما المعتزلة في قولهم: "إن العباد خالقون لأفعالهم"(٥) فلا يستحقون التكفير؛ [لأنهم أثبتوا الأقدار والتمكين من الله تعالى(٦)](٧)

أو إنكار النبوة كالبراهمة وبعض الملاحدة

أو إنكار ما علم مجيء محمد ﷺ به ضرورةً كإنكار الحشر الجسماني، وكونه تعالى عالمًا قادرًا مريدًا(٨) سميعًا بصيرًا، [وإنكار المكتوبات] (٩)

أو إنكار

مجمعٍ عليه قطعًا كإنكار حرمة التختم (١٠) بالذهب للرجل (١١)

---

(١) في (ب) [الصانع القادر المختار].

(٢) في (ب، د) [على ما رآه الفلاسفة، وإنام ذكر المختار بعد القادر احترازا عما ذهب إليه الحكماء من انه تعالى قادر بمعنى صحة الفعل والترك لا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل؛ لأن القدرة بالمعنى الأول بجامع الإيجاب بالذات].

(٣) في (ب) [كما رآه الحكماء]، وفي (د) [فإنه كفر عند أكثر المتكلمين، وإن أوله بعض المتأخرين على ما ذكرناه في بحث العلم].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [فاختلفوا في تكفيرهم فذهب قدماء أهل السنة إلى تكفيرهم قائلين بأنه شرك في الخالقية، وذهب المتأخرون منهم إلى عدم تكفيرهم قائلين بأنهم وإن أسندوا الخلق إلا العبد إلا أنهم أثبتوا الأقدار والتمكين من الله تعالى وبذلك].

(٦) في (ب) [كما تقدم تفصيله].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٨) في (د) [متكلما].

(٩) ما بين المعكوفتين في (د) [وكاإنكار شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد عبده ورسوله وإنكار فرضية المكتوبات والصوم والزكاة والحج وحرمة الخمر والخنزير والقتل العمد والدم].

(١٠) التختم: لبس لخاتم. ينظر: ينظر: تاج العروس، (٣٢/ ٤٥).

(١١) في (ب) [وفرضية الصلاة والصوم].

أو بصدور شيء مما جعله الشارع أمارة التكذيب كشد الزنار(١) وإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمة الكفر قصدًا وسب(٢) والصحابة مما يوجب كفرهم وقذف عائشة.

[وأما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة أو بحكم الجهل..... فلا يكفر(٣)](٤).

واختلفوا في تكفير من قال: "إنه تعالى عالم لا بعلمه وقادر لا بقدرته:(٥)"، [وكذا في تكفير من جهل بأنه عالم قادر، وفي تكفير من اعتقد بحدوث صفات الله تعالى مع الاعتراف بوجوده] (٦).[ل١٧٢أ/ ظ]

ونصلي خلف كل بر وفاجر لقوله ﷺ: «صلوا خلف كل بر وفاجر»(٧)(٨) السلف كانوا يصلون خلفهم [من غير نكير] (٩)، وكذا خلف(١٠) وأهل البدع الغير مؤدية بدعته إلى

---

(١) الزنار بضم الزاي وتشديد النون للنصارى. ينظر: المطلع على أبواب المقنع، (ص ٦٣).

(٢) في (ب) [الأنبياء].

(٣) في (ب) [وإن كان المشار إليه حرامًا بعينه على ما صرح به فخر الدين وأصحابنا].

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٥) في (د) [مريد لا بإرادته، والأكثرون على عدم تكفيرهم مستدلين بأن ما علم من دين محمد عليه السلام بالضرورة هو كونه عالما قادرا مريدا إلى غير ذلك، وأما إثبات تلك الصفات على وجه أثبته أهل السنة فلم يعلم منه ضرورة].

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [وكذا اختلفوا في كفرهم من جهل بانه تعالى قادر عالم مريد متكلم ونحوها، بل نفى كفره الطبري وغيره، وقيل لا يكفر، وكذا اختلفوا في كفر من اعتقد بحدوث صفات الله تعالى مع الاعتراف بوجودها قيل الصحيح عدم التفكير].

(٧) السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، الطبعة: الثالثة، سنة: ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، جُمَّاعُ أَبْوَابِ الشَّهِيدِ وَمَنْ يُصَلِّيعليه وَيُغَسَّلُ، بَابُ: الصَّلَاةِ عَلَى مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ غَيْرَ مُسْتَحِلٍّ لِقَتْلِهَا، (٤/ ٢٩، رقم (٦٨٣٢).

(٨) في (ب) [ولأن علماء الأمة].

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(١٠) في (ب) [الفسقة].

الكفر من غير نكير، وما نقل عنهم من المنع[(١)] محمولٌ على الكراهة[(٢)].

ونصلي عليهما[(٣)] ما لم يعلم ما يوجب كفرهم شيءٌ[(٤)]، لقوله ﷺ: «**لا تدعو الصلاة على من مات من أهل القبلة**»[(٥)] [(٦)].

ونرى المسح على الخفين في الحضر والسفر لأن الأثار التي جاءت فيه في حيز التواتر، حتى قال الكرخي[(٧)]: إني أخاف الكفر على من لم يرى المسح على الخفين[(٨)]، قال أبو حنيفة: "ما قلت بالمسح على الخفين حتى جائني مثل ضوء النهار"[(٩)] [وفيه تفصيل ذكرناه في شرحنا على الملتقى][(١٠)].

فصل في كرامات الأولياء

كرامات الأولياء حق: الولي: هو العارف بالله تعالى المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرِض عن الانهماك في اللذات[(١١)] النفسانية.

وكرامته: ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، وبهذا يمتاز عن المعجزة، [ولا يصل الولي[(١٢)] إلى حد النبوة؛ لأن الأنبياء معصومون بخلاف الولي فإنه غير مأمون عن سوء العاقبة؛ ولأن الأنبياء بعد اتصافهم بكمالات الأولياء متصفون بفضائل

---

(١) في (ب) [من الصلاة خلف المبتدع].

(٢) في (ب) [لا على عدم الجواز]، وفي (د) [ولا كلام فيه].

(٣) في (ب) [إذا ماتا على الإيمان أي]، وفي(د) [أي: على كل بر وفاجر].

(٤) في (ب) [مما ذكر للإثر والإجماع]، وفي (د) [أي من غير ما علم منه ما يوجب كفره بشيء مما ذكر.

(٥) لم أقفعليه بلفظه، وهو في معنى الحديث السابق.

(٦) في (د) [وللإجماع عليه].

(٧) عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن الكرخي وعبيد الله بن الحسين بن دلال بن دَلْهَم، أبو الحسن الكرخي. من كرخ جُدَّان. انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي خازم، وأبي سعيد البردعي، وانتشر أصحابه. تفقهعليه أبو بكر الرازي، وأبو عبد الله الدامغاني، وأبو علي الشاشي، وأبو القاسم التنوخي. ينظر: تاج التراجم، (ص ٢٠٠).

(٨) في (ب) [ولذا].

(٩) ينظر: شرح العقائد النسفية (ص١٠٤).

(١٠) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(١١) في (ب) [والشهوات].

(١٢) في (ب) [وان بلغ غاية في الولاية].

أخرى كالوحي ومشاهدة الملك، ولأن كل ولي يلزمه المتابعة لنبي من الأنبياء(١)..، ولا إلى حد يسقط عنه التكليف بالأمر والنهي] (٢) تمت(٣)، (٤) وبلزوم مقارنة الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح وإلزام ومتابعة النبي ﷺ عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكاذبين، كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور لأن تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء وهذا إهانة له(٥).

وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصًا لهم من المحن والمكاره، ويسمى بذا معونة.

قلنا: الخوارق أربعة أنواع: معجزة وكرامة(٦) ومعونة(٧) وإهانة(٨)، ولعلهم أدرجوا في المعونة وفي الكرامة، واستدلوا على جواز كرامتهم بأن صدور مثل هذه الخوارق، ممكن وقدرته شاملة بجميع الممكنات فيجوز صدورها عنهم.

وعلى وقوعها بوجهين:

الأول: ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى ﷺ، وأنه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، قال: "يا مريم أنى لك هذا"، قالت: "هو من عند الله"، وقصة أصحاب الكهف[ل١٧٣أ/ و] ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام ولا شراب، وقصة

---

(١) في (ب) [والمتبوع أفضل].

(٢) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٣) ثمَّ تغيَّر خطُّ الناسخ في النسخة المعتمدة حيث كتَبْتُ كلمة (تمَّتْ) بعد قوله: (بالأمر والنهي)، ثـمَّ تَمَّ تدارك النقص بخط ناسخ آخَرَ، وفيه أخطاء كثيرة.

(٤) من هنا إلى النهاية ساقط من (ج).

(٥) في (ب) [واستدلوا على جواز الكرامة بأنها ممكنة وقدرته تعالى شاملة فيجوز صدورها، وعلى وقوعها بوجهين.

(٦) الكرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة. التعريفات للجرجاني صـ١٤٨

(٧) المَعُونة: ما يظهر من قبل العوام تخليصًا لهم عن المحن والبلايا. المرجع السابق صـ٢١٩

(٨) الإهانة: ما يظهر على يد الكفرة أو الفجرة من خرق العادة مخالفا لدعواه تكذيبا لهم. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (١/ ٢٨٦).

آصف[١]، وإتيانه بعرش بلقيس.

والثاني: ما تواتر معناه وإن كانت التفاصيل آحادًا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم للصالحين.

ولا يصل الولي وإن بلغ غاية في الولاية

إلى حد النبوة؛ لأن الأنبياء معصومون مأمونون بخلاف الولي فإنه غير مأمون عن سوء الخاتمة والعياذ بالله تعالى؛ ولأن الأنبياء بعد اتصافهم بكمالات الأولياء متصفون بفضائل أخرى كالوحي ومشاهدة الملك، ولأن كل ولي لزمه المتابعة لنبي من الأنبياء.

ولا إلى حد يسقط عنه التكليف[٢] لعموم الخطابات الواردة في التكليف [وللإجماع على ذلك] [٣]

فما ذهب إليه بعض المبيحيين من أن العبد إذ بلغ غاية المحبة وصفاء القلب.. سقط عنه التكليف ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر، وبعضهم إلى أنه إذا بلغ هذه الحالة.. سقط عنه التكليف بالعبادات الظاهرة وتكون عباداته التفكر.. فهو كفر وطغيان[٤].

وأفضلهم: أي أفضل الأولياء.

أبو بكر الصديق رضي الله عنه لأنه صدق النبي ﷺ في نبوته وفي معراجه بلا تردد.

ثم عمر الفاروق رضي الله عنه لأنه فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات.

---

(١) آصَف بْن بَرَخيَا بْن شمْعيَا: كَاتب سلَيْمَانَ بْن دَاودَ، وهو ابن خَالَة سلَيْمَانَ، وقيل: هو رجل من مؤمني الجان كان فيما يقال يحفظ الاسم الأعظم، وقيل: رجل من بني إسرائيل من علمائهم، كان يعرف اسم الله الأعظم، وكان صديقاً لسليمان. ينظر: تاريخ بغداد (١٥ / ٤٧٧)، وأبو الحسن على بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشياني الجزري عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، الكامل في التاريخ (١ / ٢٠٨)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ/ ١٩٩٧ م، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، البداية والنهاية (٢ / ٢٨) تحقيق: على شيري، دار إحياء التراث العربي، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨م.

(٢) في(د) [بالأوامر والنواهي].

(٣) ما بين المعكوفتين في (د) [وإجماع المجتهدين].

(٤) في (ب) [وباطل].

ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه لأن النبي ﷺ زوجه[1] رقية، ولما ماتت رقية، زوجه أم كلثوم، ولما ماتت قال:[2] "لو كان عندي ثالثةٌ لزوجتها".

ثم علي المرتضى رضوان الله تعالى عليهم- أجمعين المختار من عباد الله تعالى وخُلَّصِ أصحاب رسول الله تعالى.

هكذا وجدنا أكثر [كتب مشايخنا][3] أهل السنة في بيان أفضليتهم، والظاهر [أنه] [4] لو لم يكن لديهم دليل على ذلك.. لما حكموا بذلك[5].

وخلافتهم على ذلك الترتيب أيضًا، وذلك لأن الصحابة اجتمعوا يوم تُوفي رسول الله ﷺ قبل دفنه في سقيفة بني ساعدة،[6] واستقرار رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبي بكر، فأجمعوا على ذلك، وتابعه علي على رؤوس الأشهاد بعد توقف كان منه لموت رسول الله.

ولو لم تكن الخلافة حقًا له لما اتفق عليه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولنازعه علي كما نازع معاوية ولاحتج عليهم لو كان في حقه نصه على ما زعمه الشيعة، فإنهم زعموا أن في حق علي نصًا، وكيف يتصور في حق الصحابة الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص.

ثم إن أبا بكر لما آيس عن حياته دعا عثمان رضي الله عنه وأملى عليه كتاب عمده لعمر، فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها إلى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي، فقال:[ل١٧٣أ/ ظ] بايعنا لمن فيها وإن كان عمر، فوقع الاتفاق على خلافته

---

(١) في (ب) [بنته].

(٢) في (ب) [النبي صلي اللهعليه وسلم].

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٤) ما بين المعكوفتين في (ب) [أنهم].

(٥) في (ب) [والظن كافٍ في أمثاله].

(٦) سقيفة بنى ساعدة، هي صفة لها سقف، فعيلة بمعنى مفعولة. وهو بفتح سين ساباط لهم كانوا يجتمعون فيه لفصل القضايا وكان دار ندوتهم. ينظر: مجمع بحار الأنوار، (٣/ ٨٦).

أيضًا.

ثم لما استشهد عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ترك الخلافة شورى بين ستة: عثمان وعلى وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، ثم فوض الأمر خمستهم إلى عبد الرحمن بن الرحمن بن عوف ورضو بحكمه، فاختار عبد الرحمن عثمان، وتابعه بمحضر من الصحابة وتابعوه، فكان خلافته إجماعًا أيضًا.

ثم استشهد عثمان وترك الأمر مهملًا، فاجتمع كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على علي فالتمسوا منه قبول الخلافة وبايعوه؛ لأنه كان أفضل أهل عصره وأولاهم بالخلافة، فكان إجماعًا أيضًا، وما وقع بينهم من المخالفات والمحاربات لم يكن من نزاع في خلافته، بل عن خطأ في الاجتهاد، فإن معاوية وأتباعه مع اعترافهم بأنه أفضل زمانه وأنه لا أحق بالإمامة منه بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان.

ومدة الخلافة بعد النبي ﷺ ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا وإمارة لقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكًا عضوضًا»(١)، ولايخفى عليك أن تلك المدة لا تكمل إلا بضم أيام خلافة حسن بن علي إلى أيام خلافة الخلفاء الأربع، وذلك لأنهم اختلفوا في مدة خلافتهم:

فجزم بعض الحفاظ بأن خلافة أبي بكر كانت سنتين وخمسة أشهر، وأن خلافة عمر كانت عشرة أعوام، وخلافة عثمان كانت ثلاثة عشر سنة، وخلافة علي كانت أربعة أعوام، فصارة جملة ذلك تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر(٢).

وقال النووي: كانت خلافة أبي بكر سنتين، وخلافة عمر عشر سنين وخسمة أشهر وإحدى وعشرين يومًا، وخلافة عثمان اثنتا عشرة سنة إلا ستة ليالٍ، وخلافة علي خمس سنين، فصاررت الجملة تسعة وعشرين سنة وخمسة أشهر وخمسة عشر يومًا(٣).

---

(١) عضوضا: هو بفتح عين من أبنية المبالغة. مفاده: إن هذا الأمر أي الدين وما بعثت به بدا ظهر رحمة ونبوة، تميز أو حال، أي كان أول الدين زمان نزول الوحي والرحمة، ثم بعد وفاته إلى انقضاء الخلفاء الراشدين زمان رحمة وشفقة وعدل، ثم شوش الأمر وظهر بعض الظلم، والعض أخذ الشيء بالسن. ينظر: مجمع بحار الأنوار، (٣/ ٦١٣، ٦١٤).

(٢) في (ب، د) [وخمسة عشر يومًا وهو مختار النووي].

(٣) نقل قوله الإمام اللقاني في عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (٣/ ١٢٤١)، والعظيم آبادي في عون المعبود =

وقال الجلال السيوطي: مدة خلافة أبي بكر سنتان وثلاثة أشهر وعشرة أيام، ومدة خلافة عمر عشر سنين وستة أشهر وثمانية أيام، ومدة خلافة عثمان احدى عشر سنة وأحد عشر شهرًا وتسعة أيام، ومدة خلافة علي أربع سنين وتسعة أشهر وسبعة أيام، والجملة تسعة وعشرون سنة وستة أشهر وأربعة أيام(١).

وعلى التقادير الثلاثة لم يبلغ ثلاثين سنة، فإذا ضمت إليها مدة خلافة الحسن قبل معاوية بعد علي أعني: سبعة أشهر على ما صرح به النووي.. تم ثلاثين سنة.

وهذا على القول الأول ظاهر، وأما على القولين الأخيرين..(٢) [ل١٧٤أ/ و] يكون الحسن مما زاد على ثلاثين سنة من مدة خلافته ملكًا عضوضًا لا خليفة على ما هو مقتضى ظاهر ما رويناه؛ إلا أن يقال: المراد حصر السُّنَّة في ثلاثين لا الأيام.

فإن قيل: إنهم اتفقوا على خلافة الخلفاء العباسيين بعد ثلاثين سنة.

أجيب: بأن المراد حصر بخلافة الكاملة التي لا يشوبها بها شيء من المخالفة أصلًا.

ويكف عن ذكر الصحابة كلهم إلا بخير؛ لما ورد في "الصحاح": «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه»(٣)، «أكرموا أصحابي فإنهم خياركم»(٤)، «الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضًا من بعدي»(٥)، الحديث، إلى غير

=

وقال في آخره: "هذا آخر كلام العلقمي". ولم أجده في كتب الإمام النووي. ينظر: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٢ / ٣٩٨)، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، السعودية، الطبعة: الثانية، ١٣٨٨ هـ/ ١٩٦٨ م

(١) نقل قوله الإمام اللقاني في عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد (٣/ ١٢٤١)، ولم أجده فيما بين يدي من كتبه رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٢) في (ب) [فأن].

(٣) صحيح البخاري، كتاب: أصحاب النبي صلى اللهعليه وسلم، بَابُ: قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهعليه وَسَلَّمَ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، ٥/ ٨، رقم (٣٦٧٣) وصحيح مسلم، كتاب: فَضَائِلِ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللهُ تعالى عَنْهُمْ، بَابُ: تَحْرِيمِ سَبِّ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، ٤/ ١٩٦٧، رقم (٢٥٤٠).

(٤) الاعتقاد، (ص ٣١٨).

(٥) المسند، ٣٤/ ١٦٩، رقم (٢٠٥٤٨).

ذلك.

فلا يجوز اللعن على معاوية وأصحابه، لأن غاية أمرهم البغي والخروج عن متابعة الإمام بسبب الخطأ في الاجتهاد، وذلك لا يوجب اللعن.

واختلفوا في اللعن على يزيد بن معاوية: فمنهم من جوزه، ومنهم من منعه، ومنهم من سكت، ورجح المحققون اللعن،(١) لأمره بقتل الحسين.

ونشهد بالجنة لأعيان العشرة الذين بشرهم النبي ﷺ(٢) وهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبدالرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وسعيد(٣) بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح.

وذكر في "الصحاح" أيضًا أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة، والحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وإنما خص العشرة بالذكر لكون حديثهم أشهر من حديث الثلاثة.

وكذا يشهد بالجنة لشهداء أحد وأهل بيعة الحديبية، لكن لا بأعيانهم.

وقالوا أيضـًا: إنَّ أزواجَ النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ اللاتي مات عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عنهنَّ لا شكَّ أنَّهنَّ أزواجه في الجنَّة أيضـًا، ولهذا حرمَ نكاحهنَّ على غير النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بعدَ وفاته، وأمَّا أزواجه اللاتي فارقْنَ النبيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في الحياة سواء دخل النبيُّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بهنَّ أم لا فيتَحمَّل أنْ يكونَ كذلك أيضـًا، كذا ذكرَه في "حاشية المواهب".

وذكر فيه أيضـًا أنَّ أزواجَ النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ احدى عَشَرةَ بالاتفاق: خديجة الكبرى وسَودَة وعائشة وحفصة ورَملَة -تكنَّى بأم حبيبة وهند تكنَّى بأم سَلَمَة- وزينب بنت خزيمة -تكنَّى بأم المساكين- وجوَيريَة وصَفيَّة ومَيمونَة.

تُوفيَ رسول الله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عن تسع منهم: عائشة ومَيمونَة وصَفيَّة وحفصة وهند وزينب وجويريَة ورَمْلَة وسَودَة.

---

(١) في (ب) [والأكثر على جوازه]، وفي (د) [عليه].

(٢) في (ب) [بها].

(٣) في جميع النسخ: (سعد)، والمثبت هو الصواب كما هو المشهور

[في الاجتهاد والتمذهب]

والمجتهد قد يصيب وقد يخطئ: واعلم أنهم اختلفوا في المسائل[١] الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها على أقوال:

(مسألة خلافية)

أحدهما: أنه ليس لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد، وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب وهم الأشعري وأصحابه والقاضي والمعتزلة[٢].

ثم اختلفوا فيه فقال بعضهم: لا بد أن يوجد في الواقعة ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم إلا به، وهذا هو القول بالأشبه، وقال بعضهم لا يشترط ذلك.

الثاني: أنه له تعالى في كل واقعة حكمًا معينًا قبل الاجتهاد، ولكنه لا دليل عليه ولا أمارة من الله تعالى، بل هو مثل دفين[٣] يعثر عليه الطالب بطريق الاتفاق، فمن وجده.. فله أجران، ومن أخطأ.. فله أجر، وهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين من أصحابنا.

الثالث: أن له تعالى فيها حكمًا[ل١٧٤أ/ ظ] معينًا وعليه أمارة، وهو المروي عن أبي حنيفة والشافعي، واختاره عامة الماتريدية[٤]، ثم اختلفوا فيه[٥]:

فقال بعضهم: إن المجتهد لم يتكلف بإصابته لخفائه وغموضه، فلذلك كان المخطئ فيه معذورًا ومأجورًا، وقال بعضهم: إنه مأجور بطلبه أولا فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء

---

(١) في (ب) [المجتهد فيها أعني].

(٢) ينظر: التفتازاني- الجرجاني، حاشية التفتازاني وحاشية المحقق الجرجاني على شرح القاضي عضد الملة والدين لمختصر المنتهى مع حاشية الهروي (٣/ ٥٩٦) تحقيق: شعبان محمد إسماعيل.

(٣) دَفَنْتُ الشَّيْءَ دَفْنًا مِنْ بَابِ ضَرَبَ أَخْفَيْتُهُ تَحْتَ أَطْبَاقِ التُّرَابِ فَهُوَ دَفِينٌ وَمَدْفُونٌ فَانْدَفَنَ هُوَ وَدَفَنْتُ الْحَدِيثَ كَتَمْتُهُ وَسَتَرْتُهُ وَادَّفَنَ الْعَبْدُ ادِّفَانًا وَالْأَصْلُ افْتَعَلَ افْتِعَالًا إذَا هَرَبَ خَوْفًا مِنْ مَوْلَاهُ أَوْ مِنْ كَدِّ الْعَمَلِ وَلَمْ يَخْرُجْ مِنَ الْبَلَدِ وَلَيْسَ بِعَيْبٍ فَإِنَّهُ لَا يُسَمَّى إبَاقًا. ينظر: المصباح المنير، (١/ ١٩٧).

(٤) ينظر: حاشية التفتازاني على مختصر المنتهى (٣/ ٥٩٩)

(٥) في (ب) [فرقتين].

أخر.. تعين التكليف وصار مأجورًا بالعمل بمقتضى ظنه.

الرابع: أن له تعالى فيها حكمًا معينًا وله عليه دليل قطعي، والمجتهد مكلف بطلبه(١)، ثم اختلفوا فيه أيضًا فقال [بعضهم] (٢): جمهورهم: إن المخطئ فيه لا يأثم ولا ننقض قضاؤه، وقال بشر المريسي(٣): والأصل بالنقض.

والمختار منها هو القول الثالث هكذا ذكر الإمام الرازي(٤).

والحاصل أن جمهور الأشاعرة والمعتزلة اختاروا القول الأول وهم المصوبة(٥)، وقابلهم جمهور الماتريدية.

ثم [اختلفوا] (٦) على ثلاثة فرق، والمختار منها هو الثالث على ما صرح به الإمام وغيره، ثم الأصح في الرابع هو قول جمهورهم.

واحترزنا بالفرعية عن الأصلية الكلامية، فإن المصيب فيها واحد بالاتفاق، والمخطئ كافر، كمسألة حدوث العالم، وإثبات [الواجب] (٧) تعالى وصفاته، وبعثة الرسول وسائر ما يرجع إلى العقائد الضرورية، أو مبتدع كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وعموم الإرادة ونحوها.

واحترزنا بقولنا التي لا قاطع فيها عن المسائل الفرعية التي فيها قاطع من نص أو إجماع، فإن المصيب فيها واحد بالاتفاق أيضًا؛ لكون الحق فيها واحد، وهو من وافق باجتهاده ذلك القاطع، لكنهم اختلفوا في أن المخطيء فيها هل هو آثم أو لا؟

---

(١) في (ب) [وأدلة كل منهم في المفصلات].

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [جمهورهم].

(٣) بشر المريسي، الشيخ أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كَرِيمة المريسي الحنفي، المتوفى سنة ثماني عشرة ومائتين. كان مولى زيد بن الخطَّاب وكان يسكن بدرب المريس. تفقه على أبي يوسف واشتغل بالكلام وجرَّد القول بخلق القرآن. وينسب إليه البشرية من المعتزلة، حكي عنه أقوال شنيعة أنكر العلماء عليها وكفَّره أكثرهم لأجلها. ينظر: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، (١/ ٣٧٧).

(٤) ينظر: المحصول (٦/ ٣٤-٣٥)

(٥) المصوبة: هم القائلون بأنّ كلّ مجتهد. ينظر: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، (٢/ ١٣٥٢).

(٦) ما بين المعكوفتين في (د) [افترقوا].

(٧) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

والأصح أنه غير آثم لعدم قصوره في بذل جهده في تحصيل المطلوب على ما صرح به اللقاني، وهو المختار الإمام.

واختاره الغزالي في "المستصفى"(١): أن المخطيء فيه آثم، حيث قال: إن الفقهيات القطعية منها ما علم الله بطريق الضرورة كوجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب، ومنها ما علم بطريق النظر ككون الإجماع حجة وكون القياس وخبر الواحد حجة،[ل١٧٥أ/ و] ونحوها من المسائل الفقهية المعلومة بالإجماع القطعي، فمنكر الأول كافر؛ لكونه من الضروريات الدينية، ومنكر الثاني آثم لا كافر.

قلت: لا نزاع في كفر من أنكر الضروريات الدينية، وإنما النزاع فيمن اجتهد في القاطع فيها؛ لعدم ثبوته بعد بإخبار الصادق له.

وأدلة كل من المصوبة ومقابلتهم في الأصول.

ويجب على من ليس له أهلية الاجتهاد أن يلتزم مذهبًا معيّنًا من مذاهب المجتهدين، وينبغي أن يعتقد أن مجتهده أرجح من غيره أو مساوٍ له، وإن كان في نفس الأمر مرجوعًا، على ما جزم به ابن السبكي؛ لأن قول المجتهد في حقه كالأدلة في حق المجتهد، فكما يجب الأخذ بالراجح من الأدلة في حق المجتهد.. كذلك يجب في حقه الأخذ بالراجح في اعتقاده من الأقوال، والراجح [منه](٢) هو الفاضل دون المرجوح، والمساوي يكون راجحًا باختياره.

واختلفوا في جواز الانتقال من مذهب إلى آخر قيل: لا يجوز؛ لأنه التزمه وإن لم يجب التزامه، وقيل: يجوز، والتزام ما لا يلزم غير ملزم، وقيل: لا يجوز في بعض المسائل ويجوز في بعض؛ توسطًا بين القولين، وقيل: يجوز في غير ما عمل به لا فيما عمل به، بناء على ما قالوا: إن العامي إذا عمل بقول مجتهد في حادثة من غير التزام لمذهبه بتمامه.. فليس له

---

(١) ينظر: أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) المستصفى (ص ٣٤٥)، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) ما بين المعكوفتين في (د) [منها هو قول].

الرجوع عنه إلى غيره في مثلها لالتزامه ذلك القول بالعمل به، ويجوز فيما لم يعمل به.

[ثم لا ينتقل منه أي مما التزم مذهبًا إلى آخر اختلفوا فيه على أربعة أقوال] (١).

والمختار أن من التزم مذهبًا معينًا كمذهب أبي حنيفة مثلًا ألا ينتقل (٢) إلى مذهبٍ آخر (٣).

إذ لو قلنا يجوز انتقاله (٤) تتبع (٥) الرخص في المذاهب بأن يأخذ من كل منها بما هو الأهون فيما يقع له من المسائل.

ومنهم من أجاب عنه بمنع البطلان اللازم مستدلًا بأن أخذ الرخص أي: الأسهل إنما يكون باطلًا، أن لو كان مخالفًا لتقوى الله تعالى، ولكنه ليس بمخالف لها.

نعم لو استلزم انتقاله مخالفة الإجماع أو النص، إذ القياس الجلي لم يجز لاستلزامه حينئذ المخالفة لتقوى الله تعالى.

وفي "القُنية" (٦) أنَّ الانتقالَ من مَذهب إلى آخَرَ لا يجوز (٧). ثمَّ ذكرَ عن عبد السيد الخَطيبي (٨) أنَّه يجوز عندَ مشايخنا العراقيين، لا يجوز على قَول الخراسانيين.

الحمد لله على التمام ولرسوله أفضل الصلاة والسلام وعلى آله وأصحابه الكرام] (٩). [ل١٧٥أ/ ظ] (١٠).

---

(١) ما بين المعكوفتين ساقط من (د).

(٢) في (ب) [منه].

(٣) في (ب) [بلا ضرورة].

(٤) في (ب) [الي غيره].

(٥) التتبع: التعقب والتصفح، وهُوَ أَنْ يَتَتَبَّع فِي مُهْلَةٍ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ. ينظر: تاج العروس (٢٠/ ٣٨٠).

(٦) قنية المنية لتميم الغنية: كتاب في الفقه الحنفي للإمام أبي الرجاء نجم الدين مختار بن محمود الزاهدي الحنفي (ت٦٥٨هـ)، ينظر: كشف الظنون (٢/ ١٣٥٧)

(٧) نقله ابن عابدين في حاشيته (٥/ ٤٨١) نقلاً عن القنية

(٨) عَبْد السَّيد الخَطِيبيُّ: ذكَرَه محيي الدين الحَنَفيُّ في الجواهر المضية (١ / ٣١٧)، والمولى تقي الدين في الطبقات السنية في فقهاء الحنفية (٤/ ٣٤٢)

(٩) ما بين المعكوفتين ساقط من (ج).

(١٠) في النسخة (د): كتبه الفقير الضعيف المعترف بالعجز اللفيف السيد محمد العفيف ــ غفر الله له ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات ــ والحمد لله رب العالمين، سنة أربع وعشر ومئتان وألف في شهر ذي الحجة ٢٣]

مصادر المؤلف

ابن حجر الهيثمي، أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل.
فخر الإسلام البزدوي، أصول البزدوي.
القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم.
ابن البزاز الكردري، البزازية في الفتاوي.
إبراهيم بن علي الشيرازي التبصرة في أصول الفقه.
محمد بن أحمد الأنصاري، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة.
حسين بن علي الصغناقي، التسديد في شرح التمهيد .
صدر الشريعة المحبوبي، تعديل العلوم.
الفارابي، تعليق أبي نصر الفارابي.
ابن سينا، تعليقات ابن سينا.
عبد الله بن عمر البيضاوي، تفسير البيضاوي.
ابن الأثير الجزري، جامع الأصول لأحاديث الرسول.
محمد بن ولي القيرشهري الإزميري، حاشية الإزميري على مرآة الأصول
محمد بن أسعد الصديقي الدواني، حاشية التجريد
الجرجاني، حاشية الجرجاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب
الجرجاني، حاشية المطول
يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين
محمد بن الحسن الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات
محمد بن أسعد الصديقي الدواني، شرح تجريد العقائد
إبراهيم بن اللقاني المالكي، شرح الجوهرة (جوهرة التوحيد)
الزرقاني، شرح الزرقاني على المواهب اللدنية
التفتازاني، شرح العقائد النسفية
ناصر الدين عبد الله بن عمر، شرح المصابيح للبيضاوي
التفتازاني، شرح المقاصد

يحيى بن شرف النووي، شرح المهذب
الجرجاني، شرح المواقف
الأصفهاني، شرح طوالع الأنوار
القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى
ابن سينا، الشفاء في المنطق
شمس الدين السمرقندي، الصحائف في الكلام
محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري
مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم
حسن بن منصور الأوزجندي، فتاوى قاضيخان
ابن عربي الطائي، فصوص الحكم
أبو حنيفة النعمان، الفقه الأبسط
أبو حنيفة النعمان، الفقه الأكبر في الكلام
محمود القونوي، القلائد في شرح عقائد الطحاوي
مختار بن محمود الزاهدي، قنية المنية
الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل
عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار
أحمد بن محمود الصابوني، الكفاية في الكلام
ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل
ابن الهمام، المسايرة في العقائد المنجية في الآخر
محمد بن محمد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه
التفتازاني، المقاصد في علم الكلام
الرازي، الملخص في الحكمة والمنطق
الحاكم الشهيد محمد بن محمد، المنتقى في فروع الحنفية
عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام.

******

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

السنة النبوية المطهرة

الإبانة عن أصول الديانة، للإمام أبي الحسن الأشعري ت ٣٢٤هـ

أبكار الافكار، للإمام سيف الدين الآمدى (ت ٦٣١هـ

الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي ت ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهابت ٧٧١ هـ

الأتـراك العثمـانيون وحضـاراتهم لبروكلمـان، مـن مجموعـة تـاريخ الشـعوب الإسلامية، تعريب دكتور نبيه أمين فارس، ومنير بعلبكي

التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي

الحاوي للفتاوي جلال الدين السيوطي

الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت٦٣١هـ

الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي

إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني ت١٢٥٠ هـ الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور

الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله، ت ١٠٨٥ هـ، تحقيق: موسى محمد يوسف كبير، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي – مصر، ١٩٥٠ هـ.

الأربعين في أصول الدين، للإمام الرازي (ت٦٠٦هـ

الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، لأحمد

بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي ت٤٥٨ هـ
الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١ هـ
استانبول وحضارة الخلافة لبرانادوس، تعليق: د/ سيد رضوان علي
الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر ت٤٦٣ هـ .
أشرف الوسائل إلى فهم الشمائل ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ
أصول الدين، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ت٤٢٩هـ
أصول السرخسي شمس الأئمة محمد بن أحمد السرخسي ت ٤٨٣ هـ،
الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي ت١٣٩٦ هـ
الفرق بين الفرق أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ت٤٢٩ هـ،
الفتاوى الحديثية ابن حجر الهيتمي ت ٩٧٤ هـ دار الفكر، لا يوجد تاريخ
الاقتصاد في الاعتقاد أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ
العالم الإسلامي في العصر العباسي، حسن أحمد محمود واحمد إبراهيم الشريف
إكمال المعلم بفوائد مسلم القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ)
إلجام العوام عن علم الكلام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)
الإلهيات من الشفاء للشيخ الرئيس الحسين بن عبد الله بن سينا ت٤٢٨ هـ، مراجعة: د/ إبراهيم مدكور
الفقه الأبسط الإمام أبي حنيفة النعمان ت١٠٥ هـ
الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري شمس الدين الكرماني ت ٧٨٦ هـ
اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للإمام أبي الحسن الأشعري، ت ٣٣٠ هـ
الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ت٤٠٣هـ
أنوار التنزيل وأسرار التأويل ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي

البيضاوي (٦٨٥ هـ

إيران ماضيها وحاضرها دونالدولبر، ترجمة: عبد النعيم محمد حسنين

البحر الرائق شرح كنز الدقائق زين الدين المعروف بابن نجيم المصري ت ٩٧٠ هـ

بحر الكلام، أبو المعين النسفي ت٥٠٨هـ

بداية الفرق ونهاية الملوك محمد رضا الحكيمى

البداية من الكفاية في أصول الدين، نور الدين الصابوني ت٥٨٠ هـ

البداية والنهاية أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ

البدور المضية في تراجم الحنفية تأليف: محمد حفظ الرحمن بن محب الرحمن الكُمِلَّائي

بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب محمود بن عبد الرحمن شمس الدين الأصفهاني، ت ٧٤٩ هـ

تاج التراجم، لأبي الفداء زين الدين أبو العدل قاسم بن قُطلُوبغا السودوني الجمالي الحنفي ت٨٧٩ هـ

تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي

تاريخ الدولة العثمانية من النشوء الي الانحدار، ترجمة: محمد الأرناؤوط

تاريخ الدولة العليّة العثمانية، تأليف: الأستاذ محمد فريد بك المحامي

تاريخ الدولة العلية المعروف بكتاب التحفة الحليمية لإبراهيم بك حليم

تاريخ إيران بعد الإسلام من بداية الدولة الطاهرية حتى نهاية الدولة القاجارية

تاريخ بخارى أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي (ت٣٤٨هـ

تاريخ بغداد للبغدادى ٤٦٣هـ

تاريخ بغداد وذيوله:١- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ٢- المختصر المحتاج إليه من تاريخ ابن الدبيثي، للذهبي ٣ - ذيل تاريخ بغداد، لابن النجار ٤ - المستفاد من تاريخ بغداد، لابن الدمياطي ٥- الرّد على أبي بكر الخطيب البغدادي، لابن

النجار، بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي

تاريخ سلاطين آل عثمان أحمد القرماني

تأويلات أهل السنة محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)

تأويلات القرآن الماتريدي

تبصرة الأدلة، أبو المعين ميمون بن محمد النسفي (ت ٥٠٨ هـ

تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة القاضي ناصر الدين البيضاوي ت ٦٨٥ هـ

تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم بن محمد بن أحمد البيجوري، ت١٢٧٧ هـ،

التذهيب في شرح التهذيب للامام فخر الدين عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، ت٨٥٤ هـ،

تشنيف المسامع بجمع الجوامع لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت٧٦٤ هـ

التعريفات الفقهية، لمحمد عميم الإحسان المجددي البركتي

التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني ت٨١٦ هـ

تفسير القرآن أبو المظفر، منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩ هـ

التفسير الكبير أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٦هـ)

التقرير والتحبير على تحرير الكمال ابن الهمام

تكملة المعاجم العربية، لرينهارت بيتر آن دُوزِي

تهافت الفلاسفة للامام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥ هـ

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ت ٤٠٣

تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور ت ٣٧٠ هـ

التوضيح لمتن التنقيح لعبيد الله بن مسعود البخاري الحنفي، ت٧٤٧ هـ

التوقيف على مهمات التعاريف، لزين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري ت١٠٣١ هـ،

تيسير القواعد المنطقية شرح للرسالة الشمسية، للشيخ محمد شمس الدين إبراهيم،

جامع الأصول في أحاديث الرسول مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦ هـ)،

جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري ت٣١٠ هـ

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ

جنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ت٦٢٠ هـ

الجواهر المضيئة محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفاء القرشي الحنفي المصري (٦٩٦ - ٧٧٥ هـ)

حاشية ابن الأمير على شرح الجوهرة محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر السنباوي ابن الأمير ت١٢٣٢هـ،

حاشية الجرجانى علي المطول،

حاشية الدسوقي على أم البراهين الإمام العلامة محمد عرفة الدسوقي ١٢٣٠ هـ

حاشية المحقق السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦ هـ. على شرح القاضي عضد الملة والدين المتوفى سنة ٧٥٦ هـ.

المختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب للإمام ابن الحاجب المالكي المتوفى سنة ٦٤٦هـ

حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيالكوتي البنجابي ت١٠٦٧ هـ،

حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية، عبد الحكيم السيالكوتي، ت١٠٦٧ هـ، ضمن مجموعة الحواشي البهية،

حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي عبد الله بن حجازي بن

إبراهيم الشرقاوي الأزهري، ت١٢٢٧ هـ،

حاشية الصاوي على جوهرة التوحيد، الشيخ أحمد بن محمد المالمدكي الصاوي، ت١٢٤١ هـ

حاشية الفناري على شرح المواقف للجرجاني لحسن جلبي بن محمد شاه الفناري الحنفي (٨٧٩ هـ)

حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، إسماعيل بن مصطفى شيخ زاده الكلنبوي ت١٢٠٥ هـ

حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ت٩١١ هـ

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين محمد الشيرازي، ت١٠٥٠ هـ،

درر الحكام شرح غرر الأحكام محمد بن فرامرز بن علي الشهي بملا - أو منلا أو المولى - خسرو، ت ٨٨٥ هـ

دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للقاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري، ت ق ١٢ هـ

الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، تأليف مجموعه من الأساتذة، نقله إلى العربية صالح سعداوي

رد المحتار على الدر المختار -ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي ت ١٢٥٢ هـ

الرسالة الأحمدية في تاريخ الطريقة العلية البكتاشية، تأليف أحمد سري بابا،

رسالة إلى أهل الثغر، الإمام أبي الحسن الأشعري ت٣٢٤ هـ،

رسالة في شؤون السقايات ووقفها، مخطوطة لمحمد بن ولي الإزميري (ت١١٦٥هـ/ ١٧٥٢م)

روضة الطالبين وعمدة المفتين الإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦ هـ)

الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله

بن أحمد السهيلي، ت٥٨١ هـ

روضة الطالبين وعمدة المفتين الإمام محيي الدين النووي (ت ٦٧٦ هـ)،

السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي ثم المكي ت١٢٩٥ هـ،

سلم الوصول إلى طبقات الفحول، لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني المعروف بـ «كاتب جلبي» وبـ «حاجي خليفة» ت١٠٦٧ هـ،

سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت٧٤٨ هـ،

السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للتاج السبكي ت٧٧١ هـ،

شرح ابن ناجي التنوخي على متن الرسالة قاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي (ت ٨٣٧ هـ

شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذانيّ الأسد آباديّ (٣٥٩هـ-٤١٥هـ

شرح التلويح على التوضيح سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٣ هـ)

شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية محمد الزرقاني بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان المصري، ت١١٢٢ هـ

شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة المسمى بالاعتماد في الاعتقاد، الإمام أبو البركات النسفي، ت ٧١٠ هـ،

شرح الفقه الأكبر، للملا علي القاري (ت١٠١٤هـ)،

شرح الإمام حسن درويش القويسني على متن السلم في المنطق

شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والفناري، لعلي بن محمد بن علي الشريف الحسيني الجرجاني المعروف بسيد مير شريف (المتوفى: ٨١٦ هـ)،

شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين، ت٧١٦ هـ،

شرح معالم أصول الدين شرف الدين بن التلمساني الفهري ت ٦٤٤هـ

شعب الإيمان، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، ت٤٥٨ هـ

الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، مذيلا بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، لأبي الفضل القاضي عياض بن موسى اليحصبي ت٥٤٤ هـ،

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، لنشوان بن سعيد الحميرى اليمني، ت٥٧٣ هـ،

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت٣٩٣ هـ

الصحائف الإلهية، محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي الحنفي شمس الدين، ت٦٩٠ هـ،

طبقات الشافعية للحسيني، لأبي بكر بن هداية الله الحسيني، ت١٠١٤ هـ

طبقات الشافعية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي،

طوالع الأنوار من مطالع الأنظار القاضي ناصر الدين البيضاوي ت: ٦٨٥ هـ

العثمانيون في التاريخ والحضارة د: محمد حرب

عجائب الآثار في التراجم والأخبار عبد الرحمن بن حسن الجبرتي الزيلعي الحنفي (ت ١٢٣٧هـ)

العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين تقي الدين محمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي، ت٨٣٢ هـ

العقيدة النظامية: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، ت ٤٧٨هـ

علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف

عمدة المريد لجوهرة التوحيد المسمى بالشرح الكبير الإمام برهان الدين إبراهيم اللقاني ت ١٠٤١ هـ

عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي شهاب الدين أحمد بن محمد

الخفاجي، ت ١٠٦٩

عون المعبود شرح سنن أبي داود -أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم

العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، ت١٧٠ هـ

عيون المسائل في الأصول القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي المعتزلي ت ٤٩٤ هـ،

غاية المرام في علم الكلام سيف الدين الآمدي ت٦٣١ هـ،

فتاوى قاضي خان فخر الدين قاضي خان ت ٥٩٢ هـ،

فرق وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبار الهمذاني ت٤١٥ هـ

الفروق اللغوية، لأبي هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، ت٣٩٥ هـ

الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ)،

الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان، ت ١٥٠ هـ

الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان المتوفى: ٩٢٠هـ،

فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر بن هارون بن شاكر الملقب بصلاح الدين ت٧٦٤ هـ

قضاء الأرب في أسئلة حلب -تقي الدين السبكي (ت ٧٥٦ هـ)

قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي ت٤٨٩ هـ،

القول السديد في علم التوحيد للأستاذ محمود أبو دقيقة

القدر وحرية الإرادة في الفكر الكلامي الإسلامي للأستاذ الدكتور / عبد العزيز سيف النصر

قيام الدولة العثمانية: د/ عبد اللطيف بن دهيش

كشف الأسرار شرح أصول البزدوي علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، ت

٧٣٠ هـ

الكامل في التاريخ - على بن أبي الكريم الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري عز الدين ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله ت٥٨٣ هـ ،

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، المؤلف: إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢هـ)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن محمَّد بن أحمد بن أحمد بن رُشْد الأندلسي المعروف بابن رُشْد الحَفِيد، ت٥٩٥ هـ

الكفاية في الهداية للإمام الصابوني٥٨٠هـ

الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)

لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، للإمام فخر الدين الرازي ت٦٠٦ هـ.

المباحثات، لأبي علي الحسين بن علي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ

المبين شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين لآمدي ت٦٣١ هـ

متخير الألفاظ، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين ت٣٥٩ هـ ،

مجموعة الحواشي البهية علي شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى (٧٩١ هـ)

المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، ت٣٠٣ هـ

مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للإمام الفخر الرازي ت ٦٠٦ هـ

مختار الصحاح، لزين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، ت بعد٦٦٦ هـ

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين

الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)

المساعد على تسهيل الفوائد لبهاء الدين بن عقيل ت٧٦٩ هـ

المسامرة بشرح المسايرة، كمال الدين بن أبي شريف (ت: ٩٠٦هـ)

مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها، أ.د/ عبد العزيز سيف النصر

المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لكمال الدين محمد بن همام الدين الشهير بابن الهمام ت٨٦١ هـ

المستصفى لأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ

مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني ت٢٤١ هـ

مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ)

المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري٢٦١ هـ

المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية (ت ٦٥٢ هـ)، وأضاف إليها الأب،: شهاب الدين عبد الحليم بن تيمية (ت ٦٨٢ هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية (٧٢٨ هـ) جمعها وبيضها: أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي (ت ٧٤٥ هـ)

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس ت٧٧٠ هـ

المطالب العالية من العلم الإلهي للإمام فخر الدين للرازي، ت٦٠٦ هـ

مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار محمود بن عبدالرحمن الإصفهاني، أبوالثناء شمس الدين ت١٣٤٩ هـ

المطلع على أبواب المقنع، لمحمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، لأبي عبد الله،

شمس الدين ت٧٠٩ هـ

معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ

معجم التاريخ «التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، إعداد: علي الرضا قره بلوط - أحمد طوران قره بلوط،

المعجم المحيط، لأديب اللجمي - شحادة الخوري - البشير بن سلامة-عبد اللطيف عب - نبيلة الرزاز، المراجعة والتنسيق: أديب اللجمي - نبيلة الرزاز.

معجم اللغة العربية المعاصرة، لـ/ د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل

معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، للدكتور محمود عبد الرحمن

معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر»، لعادل نويهض

معجم المؤلفين - تراجم مصنفي الكتب العربية / تأليف عمر رضا كحالة

المعجم الوسيط نخبة من اللغويين بمجمع اللغة العربية بالقاهرة

معجم لغة الفقهاء، لمحمد رواس قلعجي - وحامد صادق قنيبي

معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي ت٩١١ هـ.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار الهمذاني ت٤١٥ هـ

مفاتيح العلوم، لمحمد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي ت٣٨٧ هـ

مفاتيح الغيب للإمام الفخر الدين الرازي ت ٦٠٦

المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي ت ٦٥٦ هـ،

مقالات الإسلاميين للإمام أبي الحسن لأشعري

الموسوعة اللغوية الحديثة لأحمد رضا (عضو المجمع العلمي العربي بدمشق)

الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت٥٤٨ هـ

منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر لعلي بن سلطان محمد الملا القاري

ت١٠١٤ هـ

المواقف في علم الكلام، لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي ت٧٥٦ هـ

المواهب اللدنية بالمنح المحمدية المؤلف: أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (المتوفى: ٩٢٣هـ

الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية. دكتور عبد المنعم الحنفي

موسوعة سفير للتاريخ الإسلامي/ الدولة العثمانية، ا.د/ محمد حرب

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي ت١١٥٨ هـ

النجم الوهاج في شرح المنهاج -كمال الدين، محمد بن موسى بن عيسى بن علي الدَّميري أبو البقاء الشافعي (ت ٨٠٨ هـ

نظم الفرائد وجمع الفوائد فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الاختلاف في العقائد لشيخ زاده، المتوفي سنة ١٠٧٨هـ

نهاية الحكمة السيد محمد حسين الطباطبائي ت١٤٠٢ هـ

نهاية الإقدام في علم الكلام لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ت٥٤٨ هـ،

نهاية العقول في دراية الأصول للإمام فخر الدين الرازي ت٦٠٦ هـ م.

نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية لزكي محمد حسن وآخرون، هدية المقتطف

هداية المريد لجوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني المصري المالكي ت١٠٤١ هـ

هوامش على العقيدة النظامية، أ.د/ محمد عبد الفضيل

الإبانة في اللغة العربية، لسَلَمة بن مُسْلِم العَوْتبي الصُحاري

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي ت٦٨١هـ

******

فهرس الموضوعات

******